تهافت التهافت

لابن رشد

تقديم وضبط وتعليق

د. محمد العريبي



دار الفكر اللبناني


تهافت التهافت


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



لابن رشد

تقديم وضبط وتعليق

د. محمد العريبي



دار الفكر اللبناني

بيروت

دار
الفكر اللبناني
للطباعة والنشر

كورنيش بشارة الخوري - بيروت - لبنان
هاتف: ٦٣٠٩٠٦ ، ٦٣١٠٠٢ ، ٦٣٠٧٥٧
ص.ب: ٤١٩٩ أو ١١/٥٤٩٠

الطبعة الأولى ١٩٩٣

تصدير

الأمل معقود على تقديم طبعة جديدة لنص كتاب «تهافت التهافت» لابن رشد، فيها من الوضوح وسهولة التناول ما يغني عن المشقة التي تعترض القارىء في الطبعات الأخرى. وهذا السعي لا يعني بحال من الأحوال التقليل من القيمة التي تتمتع بها الطبعات المعروفة لجهة التحقيق والإخراج وتعريف الباحث العربي والغربي بهذا الأثر الفكري. والطبعات المعروفة لتهافت التهافت باللغة العربية هي التالية:

١ ـ طبعة المطبعة الإعلامية، القاهرة، صدرت عام ١٣٠٣ هـ/ ١٨٨٥ م. في ثمانية أجزاء. واعتمد لهذه الطبعة مخطوط القسطنطينية.

٢ ـ طبعة المطبعة الخيرية، القاهرة، صدرت عام ١٣١٩ هـ/ ١٩٠٢ م، وهي إعادة للطبعة الأولى.

٣ ـ طبعة الشيخ المرحوم مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، صدرت عام ١٣٢١ هـ/ ١٩٠٣ م، في جزء واحد من ١٣٦ صفحة.

٤ ـ طبعة دار المشرق، بيروت، صدرت عام ١٩٣٠ م بإشراف الأب موريس بويج وفي جزء واحد من ٧٠٠ صفحة.

٥ ـ طبعة دار المعارف بمصر ـ القاهرة، صدرت عام ١٩٦٤ م تحقيق الدكتور سليمان دنيا، في جزئين وعدد الصفحات ١٠٧٢.

أما المخطوطات المعروفة لتهافت التهافت فهي عديدة ومنتشرة في المكتبات العامة العالمية منها:

١ ـ مخطوط لاليلي جامي ـ استنبول، رقم ٧٣٤ في مجلد واحد، ٩٤ ورقة غير

مرقمة، وبخط المؤرخ التركي الشهير طاش كبري زاده (ت ٩٦٨ هـ/ ١٥٦١ م).

٢ ـ مخطوط مكتبة الشهيد علي باشا ـ استنبول، رقم ١٥٨٢، في مجلد واحد، ١٤٥ ورقة غير مرقمة. كتبت ٩٦٦ هـ/ ١٥٥٩ م.

٣ ـ مخطوط لاليلي جامي ـ استنبول رقم ٢٤٩٩، في مجلد واحد ١٣٦ ورقة غير مرقمة. مدوّن على الصفحة الأولى اسم أسعد بن علي بن عثمان اليالي‌وي المتوفي ١١٤٣ هـ/ ١٧٣١ م.

وهذه المخطوطات هي الأكثر شيوعاً واعتماداً في الطبعات التي صدرت وعنها نسخ في مكتبة جامعة كمبردج في بريطانيا. وهناك نسخة من أصل مغربي في مكتبة الفاتيكان. هذا بالإضافة إلى العديد من النسخ المترجمة إلى اللاتينية والعبرية.

وقد صدرنا طبعة تهافت التهافت بنبذة عن حياة ابن رشد وبمقدمة تحليلية للكتاب وألحقنا النص بفهارس للآيات القرآنية، والأعلام، والفرق، والمصطلحات والمفاهيم الفلسفية. وهذه الفهارس تغني ـ في نظرنا ـ عن الهوامش التوضيحية في كل مسألة وتكون كالدليل للباحث المدقق.

ونشير إلى أن مادة الفهارس أخذت من ردود ابن رشد على اعتراضات الغزالي. وكان الصديق الدكتور جيرار جيهامي قد أحكم الفهارس وضبط كتاب «تهافت الفلاسفة» والذي صدر حديثاً عن دار الفكر اللبناني ـ بيروت.

كما ونلفت الانتباه إلى أن نص «تهافت الفلاسفة» طبع بحرف أصغر من الحرف الذي استخدم في إبراز ردود ابن رشد والتي تشكل كتاب «تهافت التهافت» وأما المفاهيم الأساسية وأسماء الأعلام والفرق الكلامية والفلسفية وبدايات المقاطع التي يتم فيها التحول من كلام الغزالي إلى كلام ابن رشد فأظهرناها بلون أسود مميز.

ابن رشد

حياته:

- هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد.

- ولد في قرطبة سنة ٥٢٠ هـ/ ١١٢٦ م.

عرف بألقاب عديدة منها: «فيلسوف قرطبة»، و«الفيلسوف المفترى عليه»، و«الشارح لكتب أرسطو».

- درس الشريعة والفقه والطب والفلسفة وبرع فيها جميعاً.

- سنة ٥٤٧ هـ/ ١١٣٥ م انتقل إلى مراكش بدعوة من عبد المؤمن (مؤسس ملك الموحدين في المغرب). ثم اتصل بالخليفة أبي يعقوب يوسف الذي كلفه بشرح كتب أرسطو.

- سنة ٥٦٤ هـ/ ١١٦٩ م تسلم منصب القضاء في أشبيلية.

- سنة ٥٦٦ هـ/ ١١٧١ م عاد إلى قرطبة وتسلم منصب قاضي القضاة فيها، وكلف بأعمال الرعاية الطبية في البلاط المراكشي.

- بعد تولي المنصور أبي يوسف يعقوب الخلافة (١١٨٤ م)، ولأسباب سياسية، اتهم ابن رشد بالزندقة وأحرقت كتبه ونفي إلى اليسانه (على مقربة من قرطبة) مع عدد من المشتغلين بالعلوم والفلسفة.

سنة ١١٩٥ م عفى المنصور عن ابن رشد واستقدمه إلى بلاطه وسلمه منصب القضاء.

ـ سنة ٥٩٥ هـ/ ١١٩٨ م توفي ابن رشد في مراكش في أول دولة الناصر.

مؤلفاته المطبوعة:

١ ـ جوامع كتب أرسطو طاليس في الطبيعيات والإلهيات (وفيه جوامع كتب النفس).

٢ ـ شرح ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس.

٣ ـ كتاب الفحص هل يمكن العقل الذي فينا. وهو المطلوب الذي كان أرسطو طاليس وعدنا بالفحص عنه في كتاب النفس.

٤ ـ جوامع سياسة أفلاطون.

٥ ـ كتاب الكليات (في الطب).

٦ ـ كتاب نهاية المجتهد وبداية المقتصد (في الفقه).

٧ ـ كتاب الكشف عن مناهج الأدلة.

٨ ـ كتاب فصل المقال.

٩ ـ كتاب تلخيص السفسطة.

١٠ ـ كتاب تهافت التهافت.

وهناك مؤلفات وشروحات أخرى، منها ما هو مفقود بنصه العربي وموجود بالعبرية أو اللاتينية، ومنها ما هو مخطوط ويحتاج إلى التحقيق والنشر.

دراسة تحليلية لكتاب «تهافت التهافت»

وضع ابن رشد كتاب «تهافت التهافت» بعد بلوغه مرحلة متقدمة من مراحل حياته الفكرية. أي بعد شروحاته ودراسات واسعة ومعمقة للعديد من الكتب والآراء والمذاهب الفلسفية والكلامية. ونظرة تشريحية أولية لاسم الكتاب، وتسلسل مسائله، ومضمون فاتحته المقتضبة تفيد بأن الكتاب يشتمل على أمور ثلاثة: أولها، عرض لنصوص كتاب «تهافت الفلاسفة» بحسب تسلسلها وكما جاءت في الأصل، أو باختصار شديد، أو بمجرد الإشارة إلى عنوان المسألة. وهذه الطرائف اعتمدها ابن رشد في شروحاته لكتب أرسطو. وهو في ذلك يقيد نفسه بالنص المزمع شرحه ونقده. وحاول ثانياً بيان مراتب أقاويل «تهافت الفلاسفة» في التصديق والإقناع. وما جاء في فاتحة الكتاب تأكيد صريح بأن أقاويل الغزالي لم تبلغ مرتبة البرهان[1]. وعمله هذا قاده، ثالثاً، إلى الحكم على أقوال الغزالي بأنها قصرت عن مرتبة العرفان اليقني[2]. ومن هنا جاءت تسمية الكتاب بتهافت التهافت للتعبير عن النتيجة التي انتهى إليها وهي تهافت أو سقوط مزاعم الغزالي حول تهافت إلهيات الفلاسفة في المسائل العشرين التي تعرض إليها الغزالي في تهافته. ونشير هنا إلى أن ابن رشد لم يعرض المقدمات التي تصدرت كتاب «تهافت الفلاسفة» والتي وضح فيها الغزالي أسباب وضعه الكتاب ومنهجه في البحث. وأما المسائل فيمكن تقسيمها بحسب موضوعاتها على النحو التالي:

---

(١) ابن رشد: تهافت التهافت، انظر النص، ص ٢٥.

(٢) المصدر نفسه، النص، ص ٣٧.

١ ، ٢ : وفيها مباحث حول قدم العالم وأبديته وتشكل الجزء الأكبر من الكتاب.

٣ ـ ١٣ ، ١٧ : وتتناول وجود الله، ووحدانيته، وبساطته، وعلمه، وصدور العالم عن الله، ومسألة السببية.

١٤ ـ ١٦ : وفيها بحث عن حركة السماء ونفوس السموات.

١٨ ـ ٢٠ : وتتناول مسألة روحانية النفس وخلودها، ومسألة حشر الأجساد أو المعاد الجسماني.

ويرى ابن رشد أن الغزالي في جميع هذه المسائل «مغيّر لطبيعة ما كان من الحق في أقاويلهم (الفلاسفة)، أو صارف أكثر الناس عن جميع أقاويلهم»[١]. كما وأن الغزالي قد «ألحق الأذية للحكمة»[٢]. ولذلك يتجرد ابن رشد للرد على الغزالي والدفاع عن الفلاسفة والحكمة معاً.

وبالإضافة إلى الجانب السلبي في تهافت التهافت والمتمثل بالرد والدفاع عن الفلاسفة والحكمة يحدد ابن رشد هدفاً آخر وهو البحث عن «المعروف عرفاناً يقينياً. وذلك لأن كل ما كان معروفاً عرفاناً يقينياً وعاماً في جميع الموجودات، فلا يوجد برهان يناقضه. وكل ما وجد برهان يناقضه فإنما كان مظنوناً به أن يقين، لا أنه كان يقيناً في الحقيقة[٣]. وهذا الهدف الذي يعينه ابن رشد يجعل من الكتاب مدخلاً إيجابياً لبناء فلسفي متكامل قائم على أسس معرفية يقينية وعامة لجميع الموجودات. ولذلك نرى ابن رشد يدقق في الأصول المعتمدة من المتكلمين والفلاسفة ويناقش المفاهيم والمنطلقات الفكرية عند جميع الفرق.

وأما آراء ابن رشد في المسائل العشرين المطروحة على بساط البحث فلا غموض فيها وأتت نتيجة طبيعية لنقده ولتحليله المفاهيم التي عوّل عليها الغزالي وأصحابه من المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين، ولما حصّله من فلسفة المعلم الأول أرسطو، أو تلك التي رآها ضرورية ومعروفة عرفاناً يقينياً.

لقد أغفل ابن رشد في «تهافته» المقدمات التي تصدرت «تهافت الفلاسفة» ولكنه يوجه انتقاداً واضحاً للغرض الذي من أجله وضع الغزالي كتابه «تهافت

---

(١) المصدر نفسه، النص، ص ٢٣١.
(٢) المصدر نفسه، النص، ص ٢٣٢.
(٣) المصدر نفسه، النص، ص ٣٣.

الفلاسفة». يقول الغزالي أن غرضه «تكدير مذهب الفلاسفة والتغيير في وجوه أدلتهم بما يبين تهافتهم. . وإبطال دعواهم. . وأما إثبات المذهب الحق فسنضع فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا»[1]. يعلق ابن رشد على كلام الغزالي بقوله: «وقد كان واجباً عليه (الغزالي) أن يبتدىء بتقرير الحق قبل أن يبتدىء بما يوجب حيرة الناظرين وتشككهم. . وقوله: إنه ليس يقصد في هذا الكتاب نصرة مذهب مخصوص، إنما قاله لئلا يظن به أنه يقصد نصرة مذهب الأشعرية»[2]. ويرى ابن رشد «أن جميع ما في هذا الكتاب (يقصد تهافت الفلاسفة) لأبي حامد على الفلاسفة، وللفلاسفة عليه أو على ابن سينا، كلها أقاويل جدلية»[3]. وعندما عرض ابن رشد مسألة العلم الإلهي يؤكد أن «الكلام في علم الباري سبحانه وتعالى بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدل في حال المناظرة»[4].

والحق، وهو المقصد الأعلى للفلسفة. «لا يطلب في الكتب التي تقدم للعامة»[5]. وغلط الغزالي أنه وضع أمام العامة كتاب تهافت الفلاسفة وتناول فيه مسائل إلهية مع أن «العلوم الإلهية بطبيعتها أبعد من غيرها من العلوم عن متناول العقول»[6] وبسبب الإساءة التي لحقت بالحكمة وبالفلاسفة وتناول الغزالي مسائل تفوق قدرات العامة العقلية يقترح ابن رشد تغيير اسم «تهافت الفلاسفة» إذ «الأولى به أن يسمى كتاب «التفاهة» أو كتاب «تهافت أبي حامد» أو كتاب «التهافت» بدون الإضافة إلى الفلاسفة»[7]. ويقول ابن رشد في موضع آخر أن تهافت الفلاسفة حقه أن يسمى كتاب التهافت بإطلاق»[8].

وبالإضافة لانتقادات ابن رشد لكتاب تهافت الفلاسفة، نقع في تهافت التهافت على انتقادات قاسية موجهة للغزالي كشخص وكباحث. ومن الانتقادات التي وجهها ابن رشد للغزالي أنه «كان مضطراً لمجاراة أهل زمانه»[9]، وأنه ألف تهافت الفلاسفة

(١) المصدر نفسه، ص ٨٢.
(٢) المصدر نفسه، ص ٨٣.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٧.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.
(٥) المصدر نفسه، ص ٨٧ - ٨٨.
(٦) المصدر نفسه، ص ١٢٧.
(٧) المصدر نفسه، ص ٩٧.
(٨) المصدر نفسه، ص ٥٣.
(٩) المصدر نفسه، ص ٧٩.

ممالأة للعامة[1]، وبالجملة فإذا كان «لكل جواد كبوة، فكبوة أبي حامد هي وضعه كتاب تهافت الفلاسفة، ولعله اضطر إلى ذلك من أجل أهل زمانه ومكانه»[2]. ولذلك تجرد ابن رشد ليعرف مرتبة أقاويل الغزالي في الحق وذلك هو المقصود الأول في كتاب تهافت التهافت[3].

والسعي إلى الكشف عن الحق، والمعروف عرفاناً يقينياً في جميع الموجودات، حمل ابن رشد للدفاع عن الحكمة ورفع تهمة الكفر والبدعة عن الحكماء. والحكمة عنده مرادفة للفلسفة وقدم مفهومة للحكمة في قوله: «وأعني بالحكمة النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان»[4]. وقد ميز بدقة بين الأقاويل البرهانية والأقاويل الجدلية وبيّن طريقة التمييز بينهما. يقول: «إن الأقاويل البرهانية، إنما تتميز من الأقاويل الغير برهانية إذا اعتبرت بجنس الصناعة الذي فيه النظر، فما كان منها داخلاً في حد الجنس، أو الجنس داخلاً في حده، كان قولاً برهانياً، وما لم يظهر فيه ذلك كان قولاً غير برهاني»[5]. ثم أن «مقدمات البراهين هي من الأمور الجوهرية المتناسبة»[6]، ولذلك «متى وقع في النفس أن القول جوهري لذلك الجنس أو لازم من لوازم جوهره صح القول، وأما متى لم تخطر هذه المناسبة بذهن الناظر، أو خطرت خطوراً ضعيفاً، فإن القول ظني لا يقيني، ولذلك كان الفرق بين البرهان والظن الغالب في حق العقل، أدق من الشعر عند البصر، وأخفى في النهاية التي بين الظل والضوء، وبخاصة في الأمور المادية عند قوم لإختلاط ما بالذات فيها مع ما بالعرض»[7]. وهو يرى أن الأقاويل البرهانية قليلة جداً[8] وهي خاصة بالفلاسفة. ومن لم يتعلم صنائع البرهان ليس يمكنه أن يفعل صناعة البرهان وهو البرهان بعينه[9]. والذي فعله الغزالي أنه جرد أقاويل الفلاسفة من الصنائع البرهانية فحولها إلى أقاويل جدلية[10].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧٩.
(٢) المصدر نفسه، ص ٧٩.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٠.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.
(٥) المصدر نفسه، ص ٢٣١.
(٦) المصدر نفسه، ص ٢٣١.
(٧) المصدر نفسه، ص ٢٣١.
(٨) المصدر نفسه، ص ١٩١.
(٩) المصدر نفسه، ص ٢٤١.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٣١.

ويدقق ابن رشد في المسائل الثلاث التي كفّر فيها الغزالي الفلاسفة وهي: قولهم أن العالم قديم أزلي، وقولهم أن الأجساد لا تحشر، وقولهم أن الله يعلم الكليات دون الجزئيات.

ففي مسألة قدم العالم وأزليته كان الغزالي قد قدم اعتراضاته على أدلة الفلاسفة الأربعة على القدم، وبالغ ابن رشد في اهتمامه بهذه المسألة إذ شغلت هذه المسألة ربع كتاب تهافت التهافت، وكان كلامه فيها أطول بثلاث مرات عما كتبه الغزالي في تهافته.

ودليل الفلاسفة الأول الذي اعترض عليه الغزالي قولهم باستحالة صدور حادث عن قديم أصلاً. وذلك لأن القول بحدوث العالم يقتضي تجدداً مرجحاً في الفاعل (الله) أو في المفعول (العالم) أو في كليهما وكل ذلك يؤدي إلى القول بتغير ذات الله وحدوث إرادة الفعل وهو محال. ويجاوب الغزالي على هذا الدليل من وجهين:

في الوجه الأول يرد الغزالي على الفلاسفة بقوله أن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه. ويعتبر الغزالي أنه ليس للفلاسفة دليل برهاني على استحالة حدوث العالم في الزمان بإرادة قديمة.

ويقول في الوجه الثاني أن الفلاسفة يقرون ضمناً بصدور الحادث عن القديم وذلك في اعتبارهم أن في العالم حوادث لها أسباب وهي ناتجة عن أسباب أخرى إلى غير نهاية، وإذا تسلسلت الأسباب إلى ما لا نهاية ارتفع وجود الصانع. ولا بد للحوادث أن تنتهي إلى طرف أول هو مبدأها وذلك الطرف هو القديم. وعليه تكون الحوادث صادرة عن قديم بحسب رأي الفلاسفة. والغزالي هنا يريد أن يلزم الفلاسفة بما ذهب إليه المتكلمون.

ويرد ابن رشد على اعتراض الغزالي الأول أنه، أي الغزالي، قد خلط بين الإرادة والفعل عند الفاعل الأول القديم. ومذهب الفلاسفة أن تراخي المفعول عن إرادة الفاعل جائز، وأما التراخي عن فعل الفاعل فغير جائز[1]. فلو افترض أن الله أراد خلق العالم بإرادة قديمة اقتضى ذلك أن يكون فعله له أزلياً لأن الإرادة والفعل متقارنان أو متساوقان في الزمان لدى الفاعل المطلق والقادر على كل شيء[2]. وقول

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٠.

الأشعرية بأن الله فعل العالم بإرادة قديمة صحيح ولكنها لم تثبت بأنه فعله بفعل قديم. وإذا قالت بالفعل القديم يلزمها الإقرار بقدم العالم أو تجدد حالة في الفاعل الأول، وهذا محال.

أما الاعتراض الثاني فيرد عليه ابن رشد بقوله أن الغزالي لم يتنبه إلى حقيقة مذهب أرسطو في صلة الحوادث بالسبب الأول. «فالجهة التي منها أدخل القدماء موجوداً ليس بمتغير أصلاً ليس هي من جهة وجود الحادثات عنه بما هي حادثة بل بما هي قديمة بالجنس»[١] وعلى ذلك فإن «صدور الحادث عن القديم الأول (الله) لا بما هو حادث بل بما هو أزلي، من جهة أنه أزلي بالجنس حادث بالأجزاء»[٢].

ودليل الفلاسفة الثاني كما يعرضه الغزالي هو أنه لو فرضنا أن الله متقدم على العالم، وجب أن يكون هذا التقدم إما بالذات وإما بالزمان. فإذا كان تقدم الله على العالم بالذات، أي كتقدم العلة على المعلول، «لزم أن يكونا حادثين أو قديمين واستحال أن يكون أحدهما حادثاً والآخر قديماً»[٣]. وقد فرضنا أن الله قديم فلا يمكن للعالم، وهو معلول له، أن يكون متأخراً عنه في الوجود. وإذا كان تقدم الله على العالم بالزمان فلا بد من أن يكون قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوماً وكان الله سابقاً بمدة مديدة لها طرف من جهة العالم ولا طرف لها من جهة الله، وهذا يعني أنه قبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض. فالزمان قديم والحركة أيضاً قديمة (لأن الزمان عبارة عن قدر الحركة) ووجب قدم المتحرك (العالم) الذي يدوم الزمان بدوام حركته.

ويبطل الغزالي هذا الدليل بقوله أن الزمان حادث ومخلوق وليس قبل الزمان زمان أصلاً. ويضيف الغزالي: «ومعنى قولنا أن الله متقدم على العالم والزمان أنه (الله) كان ولا عالم معه ولا زمان ثم كان ومعه عالم وزمان»[٤]. أي وجود ذات الباري سبحانه وعدم وجود ذات العالم ثم وجود الذاتين معاً. وتقدير الزمان من عمل الوهم ولا يلتفت إليه.

ويصف ابن رشد قول الغزالي بأنه: «قول مغالطي خبيث» ويصحح مسلك

---

(١) المصدر نفسه، النص، ص٥٥.
(٢) المصدر نفسه، النص، ص٥٦.
(٣) المصدر نفسه، النص، ص٥٨.
(٤) المصدر نفسه، النص، ص٥٩.

الفلاسفة المتأخرين من أهل الإسلام ويتهمهم بقلة تحصيلهم لمذهب القدماء. فقد «قام البرهان أن ههنا نوعين من الوجود: أحدهما في طبيعته الحركة وهذا لا ينفك عن الزمان، والآخر ليس في طبيعته الحركة وهذا أزلي وليس يتصف بالزمان»[1]. ولا تصح المقارنة بين الله والعالم لأن الله والعالم لا يدخلان في جنس واحد. وعندما تقول أن الله متقدم على العالم فمعنى التقدم هنا «تقدم الموجود الذي هو ليس بمتغير ولا في زمان على الوجود المتغير الذي في زمان، وهو نوع آخر من التقدم.

أما الدليلان الثالث والرابع فهما متصلان ببعضهما. فدليل الفلاسفة الثالث هو دليل الإمكان. فالعالم قبل وجوده كان ممكناً والإمكان قديم لا أول له. إذ لو لم يكن ممكناً لكان ممتنعاً، والممتنع وجوده لن يوجد، ولكن العالم قد وجد فلا بد وأن يكون ممكناً. وأما الدليل الرابع فمتعلق بالثالث وهو أن الإمكان لا بد له من حامل أو موضوع يحل فيه وهي المادة، فما دام الإمكان قديماً فالمادة قديمة.

يرد الغزالي على هذين الدليلين بقوله أن الإمكان والامتناع والوجوب ليست أموراً وجودية. فهي تصورات عقلية لا تحتاج إلى موضوع يحملها.

فيؤكد ابن رشد بأن الإمكان أزلي ويحتاج إلى مادة أزلية. والإمكان ليس تصوراً عقلياً كما قال الغزالي، لا بل الممتنع نفسه يحتاج إلى موضوع يقابله وينسب إليه الامتناع[2]. فلو نفينا الحامل للإمكان، أي الموجود الذي ينتقل من حال الوجود بالقوة إلى حال الوجود بالفعل ارتفع الحدوث والتغير. لأن الذي يوصف بالحدوث والتغير هو الهيولي أو المادة موضوع الكون والفساد[3].

والنتيجة التي انتهى إليها ابن رشد هي أن العالم قديم لأن الحركة والزمان الذي يقيسها، وأيضاً الإمكان والمادة الحاملة له، جميعها قديمة.

وأما قضية العلم الإلهي فالغزالي كان قد كفّر الفلاسفة فيما ذهبوا إليه من أن الله يعلم الكليات دون الجزئيات. ويشرح الغزالي مذهب ابن سينا القائل بأن الله يعلم الأشياء علماً كلياً، لا يدخل تحت الزمان، ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن، ومع ذلك فقد زعم ابن سينا أنه لا يغرب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض لأنه يعلمها علماً كلياً[4]. وفصّل الغزالي مذهب ابن سينا وبيّن الآثار السيئة

(١) المصدر نفسه، النص، ص ٥٩.
(٢) المصدر نفسه، النص، ص ٧٤.
(٣) المصدر نفسه، النص، ص ٧٥.
(٤) المصدر نفسه، النص، ص ٢٥٦.

المترتبة عليه وذلك في المسألة الثالثة عشرة.

ويرد ابن رشد تشنيع الغزالي على ابن سينا بتوضيح أصل الخلاف بينهما وهو تشبيه علم الله سبحانه بعلم الإنسان وقياس أحدهما على الآخر (قياس الشاهد على الغائب)[1]. وحقيقة مذهب الفلاسفة أنهم لا يصفون علم الله بالموجودات، «لا بكلي ولا بجزئي»[2]. وينتقد الغزالي لكتابته في هذه المسألة وهي من علم الراسخين في العلم وإثباته في غير موضعه ظلم[3]، وكتاب تهافت الفلاسفة وضع للعامة وليس للخاصة.

ويتناول ابن رشد قضية المعاد الجسماني بشيء من الاقتضاب في المسألة العشرين. ويستغرب مأخذ الغزالي على الفلاسفة لإنكارهم حشر الأجساد فيؤكد ابن رشد أن «هذا شيء ما وجد لواحد ممن تقدم فيه قول»[4]. بل الفلاسفة «يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظيماً لها، وإيماناً بها. والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الإنسان بما هو إنسان، وبلوغه سعادته الخاصة»[5]. ويشير ابن رشد إشارة سريعة إلى أن الإتفاق بين الشرائع والفلاسفة معقود على وجود أخروي بعد الموت وأن الخلاف محصور في صفة ذلك الوجود[6].

ويلخص ابن رشد ردوده على هذه المسائل الثلاث بقوله: «وهذا الرجل (الغزالي) كفّر الفلاسفة بثلاث مسائل: إحداها هذه، وقد قلنا كيف رأي الفلاسفة في هذه المسألة[7] وأنها عندهم من المسائل النظرية.

والمسألة الثانية[8] قولهم أنه لا يعلم الجزئيات، وقد قلنا أيضاً أن هذا القول ليس من قولهم.

والثالثة قولهم بقدم العالم[9]. وقد قلنا أيضاً أن الذين يعنون بهذا الاسم ليس

---

(١) المصدر نفسه، النص، ص ٢٥٩.
(٢) المصدر نفسه، النص، ص ٢٦٠.
(٣) المصدر نفسه، النص، ص ٢٦١
(٤) المصدر نفسه، النص، ص ٣٢٤.
(٥) المصدر نفسه، النص، ص ٣٢٤.
(٦) المصدر نفسه، النص، ص ٣٢٥.
(٧) في المسألة العشرين، ص ٣٢٤.
(٨) في المسألة الثالثة عشرة، ص ٢٥٦.
(٩) في المسألة الأولى، ص ٢٧.

هو المعنى الذي كفرهم به المتكلمون»[1].

وأما الصنف الثاني من المسائل فهي تتعلق بوجود الله ووحدانيته وبساطته، وحركة السماء ونفوس السموات والسببية الطبيعية وروحانية النفس. واعتبر الغزالي أن مذهب الفلاسفة فيها جميعها بدعة. وعمل الغزالي على بيان تهافت أدلة الفلاسفة فيها من غير احتياج إلى نفي مدلولات هذه الأدلة.

ولم يقتصر عمل ابن رشد في تناوله لهذه المسائل على الرد والنقد، بل تجاوز هذا الأمر إلى تصحيح منطلقات وآراء الفلاسفة والمتكلمين «بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان»[2] أو الرجوع إلى الشرع في كل ما قصرت عن إدراكه العقول[3].

ويهمنا إبراز مواطن الخلاف المنهجي بين ابن رشد والغزالي وفلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا لنتبعه بتوضيح الآراء المشتركة بينه وبين المشائين في الإسلام والآراء التي خالفهم فيها.

فقد قدم ابن رشد اعتراضات على طريقة الغزالي في تهافت الفلاسفة أهمها:

١ ـ إدخال الغزالي ضمن النقاش الفلسفي أدلة سمعية لا مبرر لها. فإدخال الأدلة الشرعية لا يكون إلا في المسائل التي يقصر في إدراكها العقل البشري[4].

٢ ـ لم يسمع الغزالي أقاويل المختلفين في كل شيء يفحص عنه، وهو لذلك ليس من أهل الحق[5].

٣ ـ وكان يطلب الحق من الكتب التي تقدم للعامة[6].

٤ ـ وكان ينسب إلى الفلاسفة ما ليس من قولهم وهو تلبيس[7].

٥ ـ ويقابل الفاسد بالفاسد وهو غير مفيد[8].

---

(١) انظر نص تهافت التهافت، ص ٣٢٨.
(٢) المصدر نفسه، النص، ص ٢٣٢.
(٣) المصدر نفسه، النص، ص ٢٥٠.
(٤) المصدر نفسه، النص، ص ٢٥٠.
(٥) المصدر نفسه، النص، ص ٨٨.
(٦) المصدر نفسه، النص، ص ٨٧.
(٧) المصدر نفسه، النص، ص ١٠٩.
(٨) المصدر نفسه، النص، ص ٣٣.

٦ ـ وينتقل من تفليط إلى تفليط وهذا من أفعال البطالين[١].

٧ ـ ويخلط بين المسائل وهذا فعل سفسطائي[٢].

٨ ـ تنظيره في كثير من الأحيان كان نوعاً من الجدل العقيم[٣].

٩ ـ وكان الغزالي كالوكيل الذي يقر على موكله بما لم يأذن له فيه[٤].

وتناول ابن رشد بعض القواعد والمنطلقات الفكرية لعدد من الفرق الكلامية، ونتوقف عند واحدة من القواعد التي اعتمدها المتكلمون في إضعاف موقع الفلاسفة عند العامة، وهي نقل الحكم من الشاهد إلى الغائب، أو قياس الغائب على الشاهد.

يرى ابن رشد أن هذه الطريقة «أقنع في بادىء الأمر من قول الفلاسفة»[٥]. ويقول عن طريقة المتكلمين، في قياس الغائب على الشاهد، أنه «إذا حُقق قولهم، وكشف أمرهم، مع من ينبغي، ظهر أنهم إنما جعلوا الإله إنساناً أزلياً، وذلك أنهم شبهوا العالم بالمصنوعات التي تكون عن إرادة الإنسان وعلمه وقدرته. فلما قيل لهم: إنه يلزم أن يكون جسماً، قالوا: إنه أزلي. وأن كل جسم محدث. فلزمهم أن يضعوا إنساناً في غير مادة، فعالاً لجميع الموجودات. فصار هذا القول مثالياً شعرياً، والأقوال المثالية مقنعة جداً، إلا أنها إذا تعقبت ظهر اختلالها. وذلك أنه لا شيء أبعد من طباع الموجود الكائن الفاسد من طباع الموجود الأزلي... فكيف يصح أن ينتقل الحكم من الشاهد إلى الغائب وهما في غاية المضادة؟ وإذا فهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد وفي الغائب ظهر أنهما باشتراك الاسم اشتراكاً لا يصح معه النقلة من الشاهد إلى الغائب»[٦].

وينتقد ابن رشد الفارابي وابن سينا لأنهما تسلما من المتكلمين المنهجية الخبرية التي تستدل على الفعل من الفاعل. والتسليم بهذه المنهجية دفع ممثلي الفلسفة في الإسلام إلى مخالفة الفلاسفة القدماء وأدى بهما إلى مغالط كثيرة في العلوم الإلهية حتى صارت ظنية[٧]. أما منهج القدماء فكان على عكس منهج

(١) المصدر نفسه، النص، ص ١٠٣.
(٢) المصدر نفسه، النص، ص ٤٤.
(٣) المصدر نفسه، النص، ص ٥٤.
(٤) المصدر نفسه، النص، ص ١٠٩.
(٥) المصدر نفسه، النص، ص ٢٣٩.
(٦) المصدر نفسه، النص، ص ٢٣٩.
(٧) المصدر نفسه، النص، ص ١١٤.

المتكلمين والمشائين في الإسلام، إذ انطلقوا من الفعل وبينوا أن للفعل فاعلاً، ونظروا في الموجودات لأجل معرفة الموجد والمكون لها.

فالمعرفة التي دعا إليها ابن رشد هي معرفة تصاعدية تبدأ بالمحسوس وتنطلق إلى إثبات موجود ليس بمحسوس هو علة للموجود المحسوس. ويشرح هذه الطريقة بتقسيم المدركات إلى مدركات بالحواس وهي الأجسام المشار إليها، والمدركات بالعقل وهي ماهيات الأمور المحسوسة. ويبين أن المدرك بالعقل هو الصورة التي جردت من المادة. وقد أدرك الفلاسفة أن الأمور المحسوسة مؤلفة من طبيعتين القوة والفعل، وبحثوا في أيهما المتقدم على الآخر، فوجدوا أن الفعل متقدم على القوة، الأمر الذي أوصلهم إلى القول أنه لا بد أن يكون هناك علة أولى هي الفعل، وتكون السبب الأول لجميع العلل. ويرى ابن رشد أن فلسفة التبيان التصاعدية هذه أقرب إلى اليقين في إثبات فاعل أول بسيط[1].

ولم ينحصر الخلاف بين ابن رشد والفلاسفة الإسلاميين في المنهجية فقط. بل أدى هذا الخلاف بابن رشد إلى تغليط الفارابي وابن سينا في كثير من الآراء التي تعتبر بمنزلة الأساس في تفلسفهما.

يعترض ابن رشد على ابن سينا في تقسيمه الوجود إلى ممكن الوجود وواجب الوجود. ويتهم ابن سينا بأنه أول من استنبط عبارة ممكن الوجود في قوله: أن العالم ممكن الوجود بذاته واجب بغيره[2]. فيميز ابن رشد بين إمكانين: الممكن الحقيقي، والممكن كمعنى ذهني. وينتقد ابن سينا فيقول: «وأما الممكن الذي قسم إليه ابن سينا الموجود فليس معنى خارج النفس بالفعل، وهو عبارة ردية. وذلك لأن الموجود الذي له علة في وجوده ليس له مفهوم من ذاته إلا العدم، أي أن كل ما هو موجود من غيره فليس له من ذاته إلا العدم، إلا أن تكون طبيعته طبيعة الممكن الحقيقي، ولذلك كانت قسمة الموجود إلى واجب الوجود، وممكن الوجود قسمة غير معروفة إذا لم يرد بالممكن الممكن الحقيقي»[3]. ويبين ابن رشد «أن البرهان الذي استعمله ابن سينا في واجب الوجود كان من طبيعة الأقاويل العامة الجدلية»[4]. ويتهم ابن سينا بإضافة أقوال إلى ما كان القدماء قد صرحوا به. فزعم ابن سينا أن الواجب الوجود من غيره،

---

(١) المصدر نفسه، النص، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥.
(٢) المصدر نفسه، النص، ص ١٢٢.
(٣) المصدر نفسه، النص، ص ١٢٢.
(٤) المصدر نفسه، النص، ص ٢٢٤.

هو ممكن الوجود من ذاته «وهذه الزيادة عندي - كما يقول - فضل وخطأ لأن الواجب كيفما فرض ليس فيه إمكان أصلاً، ولا يوجد شيء ذو طبيعة واحدة ويقال في تلك الطبيعة أنها ممكنة من جهة وواجبة من جهة. والقدماء بينوا أن الواجب ليس في إمكان أصلاً، لأن الممكن نقيض الواجب»[1]. ويؤكد ابن رشد أن العالم واجب في الجوهر ولكنه ممكن في الحركة والأين، أي من جهة حركاته الجزئية في الزمان وفي المكان[2].

وينتقد ابن رشد نظرية الفيض أو صدور العقول بعضها من بعض. وينفي أن يكون لمبدأ الصدور وجود في فلسفة أرسطو أو في فلسفة أفلاطون[3]. وهذه النظرية أخذ بها فلاسفة الإسلام ليفسروا كيفية صدور الكثرة عن الواحد.

وينتقد أيضاً ابن سينا لكونه جعل الجسم السماوي مركباً من صورة وهيولي كسائر الموجودات وهي عند الفلاسفة جسم بسيط لأنه لو كان مركباً لفسد[4]. والقول بأن الأجرام السماوية بسيطة لا يعني أنها بسيطة بالمعنى الذي يقال عن السبب الأول أو الله، فهاهنا اشتراك بالاسم. فالأول (الله) معدود في الوجود بذاته والعقول معدودة في الوجود المضاف[5].

وأما الكثرة فأسبابها عند أرسطو ثلاثة وهي الهيولي، والآلات والوسائط، فالواحد سبب الكثرة[6]. والإشكال الذي وقع فيه الفلاسفة راجع إلى عدم إحاطتهم وتمييزهم بين فعل الله والفعل في الشاهد. فهم قد سلموا أن الفاعل في الغائب (الله) كالفاعل في الشاهد «وهذه مقدمة أخذوها من المتكلمين»[7] ويضيف ابن رشد موضحاً الفرق بين الفاعلين فيقول: «الفاعل الذي في الشاهد إنما فعله أن يغير الموجود من صفة إلى صفة، بينما الفاعل في الغائب يغير العدم إلى الوجود»[8].

وعدم تمييز الفلاسفة الإسلاميين بين الفاعل في الشاهد والفاعل في الغائب

---

(1) المصدر نفسه، النص، ص ٢٢٤.
(2) المصدر نفسه، النص، ص ٢٢٤.
(3) المصدر نفسه، النص، ص٥٩ - ٦٠.
(4) المصدر نفسه، النص، ص ١٤٢.
(5) المصدر نفسه، النص، ص ١٢٥.
(6) المصدر نفسه، النص، ص ١٥٣.
(7) المصدر نفسه، النص، ص ١٤٥.
(8) المصدر نفسه، النص، ص ١٣٣.

قادهم إلى اعتقادات خاطئة حول حركة السماء بشكل خاص وبطبيعة الحركة بشكل عام.

فقد انتقد ابن سينا الذي يعتبر أن السماء تطلب بحركتها الأوضاع الجزئية التي لا تتناهى ويقول: «لو أخذنا قول ابن سينا على أن حركة الفلك في تبديل الأوضاع، وكان تبديل أوضاعه من الموجودات التي ههنا هو الذي يحفظ وجودها بعد أن يوجدها، فهذا حسن. أما لو فرضنا أن حركته استكمال بأنيات غير متناهية فهذا جنون لابن سينا»[1].

والحركة على نوعين: حركة غير باقية لا بأجزائها ولا بكليتها، وهي الكائنة الفاسدة وحركة باقية بنوعها كائنة فاسدة بأجزائها، والحركة تشبه القديم من جهة أن لا أول لها ولا آخر، وتشبه الحادث بأن كل جزء منها يتوهم فهو كائن فاسد «فتكون الحركة بحدوث أجزائها مبدأ للحوادث وتكون بأزلية كليتها فعلاً للأزلي»[2]. وعلى ضوء هذه القاعدة يميز ابن رشد بين التقدم والتأخر في الحركة وبين الفاعل بالذات والفاعل بالعرض. ونشير هنا إلى أن ابن رشد فهم الفعل على أنه حركة.

وهو يرى أن كل ما هو داخل في العالم هو قديم من جهة، محدث من جهة. فزيد مثلاً قديم بالذات من جهة ما هو إنسان، ومحدث بالعرض من جهة ما هو عن إنسان آخر قبله.

وأما في مسألة وجود الله وصفاته فيعتبر ابن رشد أن المنهجية التي اتبعها الفلاسفة الإسلاميون في إثبات صانع للعالم غير مؤدية إلى الحقيقة. واعتبر أن طريقة القدماء أقرب إلى اليقين. فطريقة ابن سينا في قسمة الوجود إلى واجب الوجود وممكن الوجود لا تؤدي إلى إثبات سبب أول وعلة لجميع العلل وأن طريقة التبيان وحدها قادرة على إثبات فاعل أول بسيط، الصفة والموصوف فيه شيء واحد، وأقاويل الفلاسفة العرب في الصفات ظنية لأنها من مقدمات عامة لا خاصة، أي خارجة عن طبيعة المفحوص عنه. ويرى أن كتب أرسطو تتضمن الأقاويل البرهانية اليقينية حول الصفات[3]. وسبق وبينا رأي ابن رشد في الخلاف بين الغزالي وابن سينا في أهم صفة شغلت الفكر العربي والإسلامي وهي صفة العلم.

---

(١) المصدر نفسه، النص، ص ٢٧٣.

(٢) المصدر نفسه، النص، ص ٥٧.

(٣) المصدر نفسه، النص، ص ١٨٧.

ولكن اعتراضات ابن رشد على الكثير من المقدمات العقلية والآراء الفلسفية، التي شغلت التفكير الفلسفي العربي والإسلامي، تبقي ابن رشد المدافع الأكبر عن الفلسفة وعن المشتغلين بصناعة البرهان ممن كانوا من أهل الحكمة والبرهان. والانتقادات التي وجهها لفلاسفة المشرق العربي لم تكن بهدف الهدم بل كانت بهدف التصحيح والتقويم لأصولهم وآرائهم. وفي أكثر من موضع يشير ابن رشد في تهافت التهافت إلى أن أدلة الفلاسفة كانت أكثر إقناعاً من أدلة المتكلمين وكذلك الآراء التي صرحوا بها حول قدم المادة وقدم العالم وأزليته والسببية والنفس وخلودها.

ففيما يتعلق بقدم العالم والمادة فقد سبقت الإشارة إلى موقف ابن رشد المؤيد لرأي الفلاسفة من هذه المسألة. ويتفق فلاسفة الإسلام مع ما ذهب إليه أرسطو بالقول بقدم العالم، ولكنهم لا ينفون العلاقة بين الله والعالم من حيث أن العالم معلول له ولكنهما متساوقان في الوجود. وابن رشد يجاري الفلاسفة فيما قالوه ولكنه لا يفهم من التساوق بينهما ما نفهمه من تساوق العلة والمعلول في المحسوس كتساوق حركة اليد في الماء وحركة الماء. ثم أن العلاقة بين الله والعالم ليست من باب المضاف، بل هي من باب الجوهر. بمعنى أن الله سبب الحركة في العالم وليس سبب وجوده.

أما المادة فهي في نظر الفلاسفة المحل والحامل للصور وعليها تتعاقب الصور. وهي قديمة وكذلك الصورة والحركة والزمان. فالعلاقة وثيقة بين قدم المادة وقدم الصورة. ويؤكد ابن رشد هذه العلاقة في قوله: «إن المادة والصورة من المبادىء الذاتية للأمور الكائنة الفاسدة، أما العدم فهو بالعرض، لأنه شرط في حدوث الحادث، أي أن يتقدمه، لأن وجود الحادث يعني ارتفاع العدم، والفساد يعني وقوع العدم»[1]. فالعدم شيء ما، والحامل للوجود والعدم هي المادة، التي تقبل الصور، والفعل هو إخراج ما في المادة من القوة إلى الفعل.

والقول بقدم العالم والمادة قاد الفلاسفة إلى الأخذ بكثير من المفاهيم الأرسطية التابعة كمفهوم القوة والفعل، والتغير والصيرورة، والكون والفساد، واستخدموا هذه المصطلحات والمبادىء في علومهم الطبيعية ووافقهم ابن رشد في كل ذلك وساندهم في جدالهم مع المتكلمين.

وأيد ابن رشد الفلاسفة الإسلاميين لأخذهم بمبدأ السببية على النحو الذي كان

(١) المصدر نفسه، النص، ص ٦٢ ـ ٦٣.

أرسطو قد تكلم عنه. وأما واهب الصور أوالعقل الفعال الذي تصوره الفارابي وابن سينا فقد أخذ به ابن رشد.

فتدخل واهب الصور لا يعني نفي الأسباب الحسية. ففي المادة قبول فعل وإمكان فعل. وكل واحدة من الصور تؤثر بغيرها وتتأثر بها بحسب حكمة موجودة في الطبيعة. وتبقى الطبيعة مقيدة بالقوة الذاتية التي للمواد. والفلاسفة لم ينكروا أن هناك غاية في الطبيعة وأنها تتوق إلى الكمال ومسخرة لله. ويعبر ابن رشد عن هذا الرأي في قوله: «ومن نظر إلى مصنوع من المصنوعات، لم تتبين له حكمته، إذا لم تتبين له الحكمة المقصودة بذاك المصنوع والغاية المقصودة منه»[1]. وابن رشد يؤكد وجود السببية الطبيعية لأن «من رفع الأسباب فقد رفع العقل»[2]. وإنكار الأسباب التي تشاهد في المحسوسات قول سفسطائي وكل من نفى الأسباب الفاعلة «ليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل»[3].

ويؤكد ابن رشد في سياق بحثه في مسألة السببية، أن أحداً من الفلاسفة لم يشك في أن الاحتراق الواقع في القطن من النار. فالنار هي الفاعلة وسبب الاحتراق لما في النار من قوة الإحراق وقبول القطن لفعل الاحتراق. فالنار فاعلة، ولكن ليس بإطلاق بل من قبل مبدأ من خارج، وهو واهب الصور أو العقل الفعال، ولكن هذا المبدأ يبقى مقيداً بإمكانات النار الفاعلة، وإمكانات القطن للاحتراق. ويرد ابن رشد على انتقادات الغزالي للفلاسفة لقولهم بالسببية ويتهمه «بالسفسطة والشعوذة»[4].

وفي مباحث النفس الإنسانية يوافق ابن رشد الفلاسفة المشائين في الإسلام على تحديدهم للنفس والمأخوذ من فلسفة أرسطو والقائل بأن النفس «كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يحس ويتحرك». ويوافقهم أيضاً في تقسيمهم النفس إلى ثلاثة أقسام بحسب مراتبها: النفس النباتية والنفس الحيوانية، والنفس الإنسانية. ويوافقهم على قسمة النفس الإنسانية إلى قوتين: القوة العالمة والقوة العاملة وأن كل واحدة منهما تسمى عقلاً باشتراك الاسم. ووافقهم أيضاً في مسألة خلود النفس، لأن «الأدلة العقلية والشرعية تجعل النفس غير مائتة»[5]. ولكن ابن رشد يتناول قضايا

---

(١) المصدر نفسه، النص، ص ٥١.

(٢) المصدر نفسه، النص، ص ٢٩٢.

(٣) المصدر نفسه، النص، ص ٢٩٠.

(٤) المصدر نفسه، النص، ص ٣٠٢

(٥) المصدر نفسه، النص، ص ٣٢٧.

النفس بحذر شديد، وهو لا يخفي شعوره بصعوبة دراسة النفس لأن الكلام في أمر النفس غامض جداً، وأن الله تعالى اختص به من الناس العلماء الراسخين في العلم»[1].

وبعد هذه الإشارات إلى أهم المسائل التي عالجها ابن رشد في كتاب تهافت التهافت ومواقفه من الغزالي والمتكلمين والفلاسفة المشائين في الإسلام، يهمنا أن نلفت الإنتباه إلى الفيض الكبير من التحديدات والإيضاحات للمصطلحات والمفاهيم التي تشكل القواعد والأسس للفكر العربي والإسلامي. وإيضاحات[2] ابن رشد للمصطلحات الفكرية العربية تلقي الكثير من الضوء على ما صار إليه الفكر الفلسفي في القرن الثاني عشر.

والواقع أن فهم ابن رشد لفلسفة أرسطو وإعجابه بها لم يتناقض مع كونه مؤمناً بالشريعة الإسلامية. ولكنه لم يسلك طريق المشائين الإسلاميين في ارتمائهم بأحضان الأفلاطونية المحدثة لأنه يعتبر أن الفهم الصحيح لفلسفة أرسطو يساعد على الإيمان ويرسخه. وتجربة ابن رشد النقدية لجميع المذاهب والتيارات الفكرية والفلسفية ـ وهي تجربة فريدة في الفكر العربي والإسلامي ـ لم تكن بهدف إلغاء الفكر الفلسفي أو إعلان تهافته، بل بهدف تقويمه وبعثه من جديد، وليجعل من حملته والمشتغلين فيه «ورثة الأنبياء»[3] والذين يحق فيهم قوله تعالى: ﴿ الراسخون في العلم ﴾.

---

(١) المصدر نفسه، النص، ص ٣١١.

(٢) نظراً لأهمية التعريفات والإيضاحات للمفاهيم الفلسفية قمنا بإبرازها في النص لجهة تمييزها باللون الأسود، ثم أحصيناها في فهرس خاص. انظر ص ٣٣٦.

(٣) انظر نص تهافت التهافت، ص ٣٢٦.

«إن العالم بما هو عالم إنما قصده الحق
لا إيقاع الشكوك وتحيير العقول»
إبن رشد

كتاب «تهافت التهافت»

بسم الله الرحمن الرحيم

وبعد حمد الله الواجب، والصلاة على جميع رسله وأنبيائه، فإن الغرض في هذا القول، أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب «التهافت» لأبي حامد، في التصديق والإقناع، وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان.

(المسألة الأولى)

في إبطال قولهم بقدم العالم

ـ قال أبو حامد؛ حاكياً لأدلة الفلاسفة في قدم العالم: ولنقتصر من أدلتهم في هذا الفن على ما له موقع في النفس. قال: وهذا الفن من الأدلة، هو ثلاثة:

الدليل الأول

قولهم: يستحيل صدور حادث من قديم مطلقاً، لأنا إذا فرضنا القديم، ولم يصدر منه العالم، مثلاً، فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح، بل كان وجود العالم ممكناً عنه إمكاناً صرفاً. فإذا حدث بعد ذلك، إما أن يتجدد مرجح، أو لم يتجدد. فإن لم يتجدد مرجح، بقي العالم في الإمكان الصرف كما كان قبل ذلك، وإن تجدد مرجح، انتقل الكلام إلى ذلك المرجح، لم رجح الآن، ولم يرجح قبل؟ فإما أن يمر الأمر إلى غير نهاية، أو ينتهي الأمر إلى مرجح لم يزل مرجحاً.

قلت: هذا القول هو قول في أعلى مراتب الجدل، وليس هو واصلاً موصل البراهين. لأن مقدماته عامة ـ أي ليست محمولاتها صفات ذاتية لموضوعاتها ـ والعامة قريبة من المشتركة. ومقدمات البراهين هي من الأمور الجوهرية المناسبة. وذلك أن اسم الممكن يقال بالاشتراك على:

- الممكن الأكثري
- والممكن الأقلي
- والذي على التساوي.

وليس ظهور الحاجة فيها إلى المرجح على التساوي. وذلك أن الممكن الأكثري قد يظن به أنه يترجح من ذاته، لا من مرجح خارج عنه، بخلاف

الممكن على التساوي. والإمكان أيضاً منه ما هو في الفاعل، وهو إمكان الفعل. ومنه ما هو في المنفعل، وهو إمكان القبول. وليس ظهور الحاجة فيهما إلى المرجح على التساوي. وذلك أن الإمكان الذي في المنفعل، مشهور حاجته إلى المرجح من خارج. لأنه يُدرك حساً في الأمور الصناعية، وكثير من الأمور الطبيعية، وقد يلحق فيه شك في الأمور الطبيعية، لأن أكثر الأمور الطبيعية مبدأ تغيرها منها، ولذلك يظن في كثير منها: إن المحرك هو المتحرك؛ وأنه ليس معروفاً بنفسه أن كل متحرك فله محرك؛ وإنه ليس ههنا شيء يحرك ذاته. فإن هذا كله يحتاج إلى بيان. ولذلك فحص عنه القدماء.

وأما الإمكان الذي في الفاعل، فقد يظن في كثير منه أنه لا يحتاج في خروجه إلى الفعل، إلى المرجح من خارج؛ لأن انتقال الفاعل من أن لا يفعل، إلى أن فعل، قد يظن في كثير منه أنه ليس تغيراً يحتاج إلى مغير. مثل انتقال المهندس من أن لا يهندس إلى أن يهندس. وانتقال المعلم من أن لا يعلم، إلى أن يعلم. والتغير أيضاً الذي يقال: أنه يحتاج إلى مغير: منه ما هو في الجوهر، ومنه ما هو في الكيف، ومنه ما هو في الكم، ومنه ما هو في الأين. والقديم أيضاً يقال على ما هو قديم بذاته، وعلى ما هو قديم بغيره، وعند كثير من الناس.

والتغيرات: منها ما يجوز عند قوم على القديم، مثل جواز كون الإرادة الحادثة على القديم عند الكرامية. وجواز الكون والفساد على المادة الأولى عند القدماء، وهي قديمة.

وكذلك المعقولات على العقل الذي بالقوة، وهو قديم عند أكثرهم. ومنها ما لا يجوز، وخاصة عند بعض القدماء دون بعض.

وكذلك الفاعل أيضاً: منه ما يفعل بإرادة. ومنه ما يفعل بطبيعة. وليس الأمر في كيفية صدور الفعل الممكن الصدور عنهما واحداً، أعني في الحاجة إلى المرجح.

وهل هذه القسمة في الفاعلين حاصرة؟ أو يؤدي البرهان إلى فاعل لا يشبه الفاعل بالطبيعة، ولا الذي بالإرادة، الذي في الشاهد.

هذه كلها هي مسائل كثيرة عظيمة تحتاج كل واحدة منها إلى أن تفرد

بالفحص عنها، وعما قاله القدماء فيها. وأخذ المسألة الواحدة بدل المسائل الكثيرة، هو موضع مشهور من مواضيع السفسطائيين السبعة. والغلط في واحد من هذه المبادىء هو سبب لغلط عظيم في إجراء الفحص عن الموجودات.

قال أبو حامد: الاعتراض من وجهين:

أحدهما: أن يقال: بمَ تنكرون على من يقول: أن العالم حدث بإرادة قديمة، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها، وأن يبتدىء الوجود من حيث ابتدأ. وأن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك، وأنه في وقته الذي حدث فيه، مراد بالإرادة القديمة فحدث لذلك، فما المانع لهذا الاعتقاد؟ وما المحيل له؟

قلت: هذا قول سفسطائي؛ وذلك أنه لما لم يمكنه أن يقول بجواز تراخي فعل المفعول، عن فعل الفاعل له، وعزمه على الفعل، إذا كان الفاعل فاعلاً مختاراً، قال بجواز تراخيه عن إرادة الفاعل، وتراخي المفعول عن إرادة الفاعل جائز، وأما تراخيه عن فعل الفاعل له، فغير جائز. وكذلك تراخي الفعل عن العزم على الفعل في الفاعل المريد. فالشك باق بعينه. وإنما كان يجب أن يلقاه أحد أمرين: إما بأن فعل الفعل ليس يوجب في الفاعل تغيراً، فيجب أن يكون له مغير من خارج. أو أن من التغيرات ما يكون في ذات المتغير، من غير حاجة إلى مغير يحلقه منه، وأن من التغيرات ما يجوز أن يلحق القديم من غير مغير. وذلك أن الذي يتمسك به الخصوم ههنا شيئان:

أحدهما: أن فعل الفاعل يلزمه التغير، وأن كل تغيّر فله مغير.

والأصل الثاني: أن القديم لا يتغير بضرب من ضروب التغير. وهذا كله عسير البيان.

والذي لا مخلص للأشعرية منه، هو إنزال فاعل أول، أو إنزال فعل له أول، لأنه لا يمكنهم أن يضعوا أن حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون في وقت الفعل، هي بعينها حالته، في وقت عدم الفعل. فهنالك لا بد حالة متجددة، أو نسبة لم تكن. وذلك ضروري: إما في الفاعل، أو في المفعول، أو في كليهما. وإذا كان ذلك كذلك، فتلك الحال المتجددة، إذا أوجبنا أن لكل حال متجددة فاعلاً، لا بد أن يكون الفاعل لها: إما فاعلاً آخر، فلا يكون ذلك الفاعل هو الأول، ولا يكون مكتفياً بفعله بنفسه بل بغيره. وإما أن يكون الفاعل

لتلك الحال التي هي شرط في فعله، هو نفسه، فلا يكون ذاك الفعل الذي فرض صادراً عنه أولاً، بل يكون فعله لتلك الحال التي هي شرط في المفعول قبل فعل المفعول. وهذا لازم ضرورة، إلا أن يجوز مجوز أن من الأحوال الحادثة في الفاعلين ما لا يحتاج إلى محدث. وهذا بعيد إلا على من يجوز أن ههنا أشياء تحدث من تلقائها، وهو قول الأوائل من القدماء الذين أنكروا الفاعل، وهو قول بيِّنُ السقوط بنفسه.

وفي هذا الاعتراض من الاختلال أن قولنا: إرادة أزلية، وإرادة حادثة، مقولة باشتراك الاسم، بل متضادة. فإن الإرادة التي في الشاهد، هي قوة فيها إمكان فعل أحد المتقابلين على السواء؛ وإمكان قبوله لمرادين على السواء. فإن الإرادة هي شوق الفاعل إلى فعل، إذا فعله كف الشوق، وحصل المراد. وهذا الشوق والفعل، هو متعلق بالمتقابلين على السواء. فإذا قيل هنا مراد، أحد المتقابلين فيه أزلي، ارتفع حد الإرادة بنقل طبيعتها من الإمكان إلى الوجوب. وإذا قيل إرادة أزلية، لم ترتفع الإرادة بحضور المراد. وإذا كانت لا أول لها، لم يتحدد منها وقت من وقت لحصول المراد. ولا يتعين إلا أن نقول: إنه يؤدي البرهان إلى وجود فاعل بقوة ليست هي إرادية ولا طبيعية، ولكن سماها الشرع إرادة. كما أدى البرهان إلى أشياء هي متوسطة بين أشياء يظن بها، في بادىء الرأي أنها متقابلة، وليست متقابلة؛ مثل قولنا: موجود، لا داخل العالم، ولا خارجه.

قال أبو حامد مجاوباً عن الفلاسفة:

فإن قيل: هذا محال بيِّن الإحالة؛ لأن الحادث موجَب ومسبَّب، وكما يستحيل حادث بغير مُسبب ومُوجب، يستحيل أيضاً وجود مُوجِب قديم بشرائط إيجابه وأسبابه وأركانه، حتى لا يبقى شيء منتظر البتة ثم يتأخر الموجَب. بل وجود الموجَب عند تحقق الموجب بتمام شروطه، ضروري، وتأخره محال حسب استحالة وجود الحادث الموجَب، بلا موجِب. فقبل وجود العالم، كان المريد موجوداً، والإرادة موجودة، ونسبتها إلى المراد موجودة، ولم يتجدد مريد، ولم تتجدد إرادة، ولا تجدد للإرادة نسبة لم تكن قبل. فإن كل ذلك تغير، فكيف تجدد المراد؟ وما المانع من التجدد قبل ذلك؟ وحال التجدد لم يتميز عن حال عدم التجدد في شيء من الأشياء، ولا في أمر من الأمور، ولا في حال من الأحوال، ولا في نسبة من النسب. بل الأمور كانت بعينها، ثم لم يكن وجود المراد، وبقيت بعينها كما كانت، فوجد المراد، ما هذا إلا غاية الإحالة.

قلت: وهذا بيِّن غاية البيان، إلا عند من ينكر إحدى المقدمات التي وضعناه قبل. لكن أبو حامد انتقل من هذا البيان إلى مثال وضعي، فشوش به هذا الجواب عن الفلاسفة، وهذا هو قوله.

قال أبو حامد:

وليس استحالة هذا الجنس في الموجب والموجب الضروري الذاتي، بل وفي العرفي والوضعي، فإن الرَجل لو تلفظ بطلاق زوجته، ولم تحصل البينونة في الحال، لم يتصور أن تحصل بعده، لأنه جعل اللفظ علة للحكم، بالوضع والاصطلاح، فلم يعقل تأخر المعلول، إلا أن يعلق الطلاق بمجيء الغد، أو بدخول الدار، فلا يقع في الحال، ولكن يقع عند مجيء الغد، وعند دخول الدار. فإنه جعله علة بالإضافة إلى شيء منتظر. فلما لم يكن حاضراً في الوقت، وهو الغد ودخول الدار، توقف حصول الموجب على حضور ما ليس بحاضر، فما حصل الموجب إلا وقد تجدد أمر، وهو الدخول أو حضور الغد، حتى لو أراد مريد أن يؤخر الموجب عن اللفظ، غير منوط بحصول ما ليس بحاصل، لم يعقل، مع أنه الواضع بذاته، المختار في تفصيل الوضع. فإذا لم يمكننا وضع هذا بشهواتنا، ولم نعقله، فكيف نعقله في الإيجابيات الذاتية العقلية الضرورية؟

وأما في العادات، فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد، مع وجود القصد إليه إلا لمانع. فإن تحقق القصد والقدرة، وارتفعت الموانع، لم يعقل تأخر المقصود إليه. وإنما يتصور ذلك في العزم، لأن العزم غير كاف في وجود الفعل، بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة، ما لم يتجدد قصد هو انبعاث في الإنسان، متجدد حال الفعل. فإن كانت الإرادة القديمة في حكم قصدنا إلى الفعل، فلا يتصور تأخر المقصود إلا لمانع. ولا يتصور تقدم القصد، إذ لا يعقل قصد في اليوم، إلى قيام في الغد إلا بطريق العزم. وإن كانت الإرادة القديمة في حكم عزمنا فليس ذلك كافياً في وقوع المعزوم عليه، بل لا بد من تجدد انبعاث قصدي عند الإيجاد، وفيه قول بتغير القديم. ثم يبقى عين الإشكال في أن ذلك الانبعاث، أو القصد، أو الإرادة، أو ما شئت أن تسميه، لمَ حدث الآن ولم يحدث من قبل؟ فإما أن يبقى حادث بلا سبب، أو يتسلسل إلى غير نهاية. ورجع حاصل الكلام إلى أنه وجد الموجِب بتمام شروطه، ولم يبق أمر منتظر، ومع ذلك تأخر الموجَب، ولم يوجد في مدة لا يرتقي الوهم إلى أولها، بل آلاف السنين لا تنقص شيئاً منها، ثم انقلب بغتة ووقع، من غير أمر تجدد وشرط تحقق، وهذا محال.

قلت: هذا المثال الوضعي من الطلاق أوهم أنه يؤكد به حجة الفلاسفة، وهو يوهنها، لأن للأشعرية أن تقول: إنه كما تأخر وقوع الطلاق عن اللفظ، إلى وقت حصول الشرط، من دخول الدار إلى غير ذلك، كذلك تأخر وقوع العالم عن إيجاد الباري سبحانه إياه، إلى وقت حصول الشرط الذي تعلق

به، وهو الوقت الذي قصد فيه وجوده.

لكن ليس الأمر في الوضعيات، كالأمر في العقليات. ومن شبه هذا الوضعي بالعقلي، من أهل الظاهر، قال لا يلزم هذا الطلاق، ولا يقع عند حصول الشرط المتأخر عن تطليق امطلق لأنه وقع من غير أن يقترن به فعل المطلق. ولا نسبة للمعقول، من المطبوع في ذلك المفهوم إلى الموضوع المصطلح عليه.

ثم قال أبو حامد مجاوباً عن الأشعرية:

والجواب أن يقال: استحالة إرادة قديمة متعلقة بإحداث شيء، أي شيء كان، تعرفونه بضرورة العقل أو نظره، وعلى لغتكم في المنطق: أتعرفون الالتقاء بين هذين الحدين، بحد أوسط، أو من غير حد أوسط؟ فإن ادعيتم حداً أوسط وهو الطريق النظري فلا بد من إظهاره. وإن ادعيتم معرفة ذلك ضرورة، فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم، والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بإرادة قديمة لا يحصرها بلد ولا يحصيها عدد. ولا شك في أنهم لا يكابرون العقول عناداً مع المعرفة. فلا بد من إقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك، إذ ليس في جميع ما ذكروه إلا الاستبعاد، والتمثيل بعزمنا وإرادتنا، وهو فاسد. فلا تضاهي الإرادة القديمة القصود الحادثة، وأما الاستبعاد المجرد فلا يكفي من غير برهان.

قلت: هذا القول من الأقاويل الركيكة الإقناع وذلك أن حاصله، هو أنه إذا ادعى مدع أن وجود فاعل بجميع شروطه لا يمكن أن يتأخر عنه مفعوله، فلا يخلو أن يدعي معرفة ذلك: إما بقياس، وإما أنه من المعارف الأولية. فإن ادعى ذلك بقياس، وجب عليه أن يأتي به، ولا قياس هنالك. وإن ادعى أن ذلك مدرك بمعرفة أولية، وجب أن يعترف به جميع الناس، خصومهم وغيرهم، وهذا ليس بصحيح، لأنه ليس من شرط المعروف بنفسه أن يعترف به جميع الناس، لأن ذلك ليس أكثر من كونه مشهوراً، كما أنه ليس يلزم فيما كان مشهوراً أن يكون معروفاً بنفسه.

ثم قال كالمجاوب عن الفلاسفة:

فإن قيل: نحن بضرورة العقل نعلم أنه لا يتصور موجب بتمام شروطه، من غير موجَب ومجوز ذلك مكابر لضرورة العقل. قلنا: وما الفصل بينكم، وبين خصومكم إذا قالوا لكم: أنّا بالضرورة نعلم إحالة قول من يقول: إن ذاتاً واحدة عالمة بجميع الكليات، من غير أن يوجب ذلك كثرة في ذاته، ومن غير أن يكون العلم زائدةً على الذات، ومن غير أن يتعدد

العلم بتعدد المعلوم. وهذا مذهبكم في حق الله تعالى، وهو بالنسبة إلينا وإلى علومنا، في غاية الإحالة، ولكن تقولون: لا يقاس العلم القديم بالحادث. وطائفة منكم استشعروا إحالة هذا، فقالوا: إن الله تعالى لا يعلم إلا نفسه، فهو العاقل، وهو العقل، وهو المعقول، والكل واحد. فلو قال قائل: اتحاد العقل والعاقل والمعقول، معلوم الاستحالة بالضرورة، إذ تقدير صانع للعالم لا يعلم صنعه محال بالضرورة. والقديم إذا لم يعلم إلا نفسه، تعالى عن قولهم وعن قول جميع الزائغين علواً كبيراً، لم يكنْ يعلم صنعه البتة، بل لا نتجاوز إلزامات هذه المسألة.

قلت: حاصل هذا القول أنهم لم يدعوا خلاف ما أظهروا، من ضرورة امتناع تراخي المفعول عن فعله مجاناً، وبغير قياس أداهم إليه، بل ادعوا ذلك من قبل البرهان، الذي أداهم إلى حدوث العالم، كما لم تدع الفلاسفة رد الضرورة المعروفة في تعدد العلم والمعلوم، إلى اتحادهما في حق الباري سبحانه إلا من قبل برهان زعموا أنه أداهم إلى ذلك في حق القديم. وأكثر من ذلك من ادعى من الفلاسفة رد الضرورة في أن الصانع يعرف ولا بد مصنوعه، إذ قال في الله سبحانه: إنه لا يعرف إلا ذاته. وهذا القول إذا قوبل هو من جنس مقابلة الفاسد بالفاسد، وذلك أن كل ما كان معروفاً عرفاناً يقينياً وعاماً في جميع الموجودات، فلا يوجد برهان يناقضه، وكل ما وجد برهان يناقضه، فإنما كان مظنوناً به أنه يقين لا أنه كان يقيناً في الحقيقة. فلذلك إن كان من المعروف بنفسه اليقيني تعدد العلم والمعلوم في الشاهد والغائب، فنحن نقطع أنه لا برهان عند الفلاسفة على اتحادهما في حق الباري سبحانه. وأما إن كان القول بتعدد العلم والمعلوم ظنياً فيمكن أن يكون على اتحادهما عند الفلاسفة برهان. وكذلك إن كان من المعروف بنفسه أنه لا يتأخر مفعول الفاعل عن فعله، ويدعي رده إلى الأشعرية من قبل أن عندهم في ذلك برهاناً، فنحن نعلم على القطع أنه ليس عندهم في ذلك برهان.

وهذا أو أمثاله إذا وقع فيه الاختلاف، فإنما يرجع الأمر فيه إلى اعتباره بالفطرة الفائقة التي لم تنشأ على رأي ولا هوى إذا سبرته بالعلامات والشروط التي فرق بها بين اليقين والمظنون في كتب المنطق. كما أنه إذا تنازع اثنان في قول ما، فقال أحدهما: هو موزون. وقال الآخر: ليس بموزون. لم يرجع الحكم فيه إلا إلى الفطرة السليمة التي تدرك الموزون من غير الموزون، وإلى علم العروض. وكما أن من يدرك الوزن لا يخلّ بإدراكه عند إنكار من ينكره.

فكذلك الأمر فيما هو يقين عند المرء لا يخلُّ به عند إنكار من ينكره. وهذه الأقاويل كلها في غاية الوهن والضعف. وقد كان يجب عليه أن لا يشحن كتابه هذا بمثل هذه الأقاويل، إن كان قصده فيه إقناع الخواص.

ولما كانت الإلزامات التي أتى بها في هذه المسألة أجنبية وغريبة عن المسألة قال (الغزالي) في أثر هذا:

(قال أبو حامد) بل لا نتجاوز إلزامات هذه المسألة فنقول لهم: بم تنكرون على خصومكم (الأشاعرة) إذا قالوا: قدم العالم محال لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها، ولا حصر لآحادها، مع أن لها سدساً، وربعاً ونصفاً.. إلى قوله: فيلزمكم القول بأنه ليس بشفع ولا وتر كما سنصفه.

وهذا أيضاً معارضة سفسطائية، فإن حاصلها هو أنه كما أنكم تعجزون عن نقض دليلنا في أن العالم محدث، وهو أنه لو كان غير محدث لكانت دورات لا شفع ولا وتر. كذلك نعجز عن نقض قولهم إنه إذا كان فاعل لم يزل مستوفياً شروط الفعل، وإنه لا يتأخر عنه مفعوله. وهذا القول غايته هو إثبات الشك، وتقريره، وهو أحد أغراض السفسطائيين.

وأنت يا هذا الناظر في هذا الكتاب فقد سمعت الأقاويل التي قالتها الفلاسفة في إثبات أن العالم قديم، في هذا الدليل. والأقاويل التي قالتها الأشعرية في مناقضة ذلك. فاسمع أدلة الأشعرية في ذلك، واسمع الأقاويل التي قالتها الفلاسفة في مناقضة أدلة الأشعرية بما نصه هذا الرجل.

قال أبو حامد:

١٨/١ فنقول: بما تنكرون على خصومكم (الأشاعرة) إذا قالوا: قدم العالم محال، لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاي لأعدادها، ولا حصر لآحادها، مع أن لها سدساً، وربعاً ونصفاً. فإن فلك الشمس يدور في سنة، وفلك زحل في ثلاثين سنة، فتكون دورة زحل، ثلث عشر دورة الشمس. ودورة المشتري نصف سدس دورة الشمس؛ فإنه يدور في اثنتي عشرة سنة. ثم إنه كما لا نهاية لأعداد دورات زحل، لا نهاية لأعداد دورات الشمس، مع أنه ثلث عشرة. بل لا نهاية لأدوار فلك الثوابت الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة، كما لا نهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم والليلة مرة. فلو قال قائل: هذا مما يعلم استحالته ضرورة، فبماذا تنفصلون عن قوله؟ بل لو قال قائل: أعداد هذه الدورات شفع أو وتر، أو شفع ووتر جميعاً أو لا شفع ولا وتر.

فإن قلتم: شفع ووتر جميعاً، أو لا شفع ولا وتر، فيعلم بطلانه ضرورة. وإن قلتم

شفع؛ فالشفع يصير وتراً بواحد، فكيف أعوز ما لا نهاية له واحد؟ وإن قلتم: وتر، فالوتر يصير بواحد شفعاً فكيف أعوزه ذلك الواحد الذي يصير به شفعاً؟ فيلزمكم القول بأنه ليس بشفع ولا وتر.

قلت: حاصل هذا القول إنه إذا توهمت حركتان ذاتا أدوار بين طرفي زمان واحد ثم توهم جزء محصور من كل واحد منهما بين طرفي زمان واحد، فإن نسبة الجزء من الجزء هي نسبة الكل من الكل.

مثال ذلك: إنه إذا كانت دورة زحل في المدة من الزمان التي تسمى سنة، ثلث عشر دورات الشمس في تلك المدة، فإنه إذا توهمت جملة دورات الشمس إلى جملة دورات زحل مذ وقعت في زمان واحد بعينه، لزم ولا بد أن تكون نسبة جميع أدوار الحركة، من جميع أدوار الحركة الأخرى، هي نسبة الجزء من الجزء.

وأما إذا لم يكن بين الحركتين الكليتين نسبة، لكون كل واحد منهما بالقوة أي لا مبدأ لها ولا نهاية، كانت هنالك نسبة بين الأجزاء لكون كل واحد منها بالفعل، فليس يلزم أن يتبع نسبة الكل إلى الكل، نسبة الجزء إلى الجزء، كما وضع القوم فيه دليلهم، لأنه لا توجد نسبة بين عظيمين أو قدرين كل واحد منهما يفرض لا نهاية له. فإن القدماء لما كانوا يفرضون مثلاً: جملة حركة الشمس لا مبدأ لها ولا نهاية لها، وكذلك حركة زحل، لم يكن بينهما نسبة أصلاً حتى يلزم من ذلك أن تكون الجملتان متناهيتين كما لزم في الجزئين من الجملة. وهذا بيّن بنفسه. فهذا القول يوهم أنه إذا كانت نسبة الأجزاء إلى الأجزاء نسبة الأكثر إلى الأقل، فيلزم في الجملتين أن تكون نسبة أحدهما إلى الأخرى، نسبة الأكثر إلى الأقل. وهذا إنما يلزم إذا كانت الجملتان متناهيتين.

وأما إذا لم يكن هنالك نهاية فلا كثرة هنالك ولا قلة. وإذا وضع أن هنالك نسبة، وهي نسبة الكثرة إلى القلة، توهم أنه يلزم عن ذلك محال آخر، وهو أن يكون ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له. وهذا إنما هو محال إذا أخذ شيئان غير متناهيين بالفعل، لأنه حينئذ توجد النسبة بينهما. وأما إذا أخذ بالقوة، فليس هنالك نسبة. فهذا هو الجواب في هذه المسألة، لا ما جاوب به أبو حامد عن الفلاسفة. وبهذا تنحل جميع الشكوك الواردة لهم في هذا الباب، وأعسرها كلها هو ما جرت به عادتهم أن يقولوا، إنه إذا كانت الحركات الواقعة في الزمن

الماضي، حركات لا نهاية لها، فليس يوجد منها حركة في الزمان الحاضر المشار إليه، إلا وقد انقضت قبلها حركات لا نهاية لها. وهذ.صحيح ومعترف به عند الفلاسفة، إن وضعت الحركة المتقدمة شرطاً في وجود المتأخرة. وذلك أنه متى لزم أن توجد واحدة منها، لزم أن توجد قبلها أسباب لا نهاية لها.

وليس يجوّز أجد من الحكماء وجود أسباب لا نهاية لها، كما تجوزه الدهرية. لأنه يلزم عنه وجود مسببٍ من غير سبب ومتحرك من غير محرك.

لكن القوم لما أداهم البرهان إلى أن ههنا مبدأ محركاً أزلياً ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء. وإن فعله يجب أن يكون غير متراخ عن وجوده، لزم أن لا يكون لفعله مبدأ كالحال في وجوده. وإلا كان فعله ممكناً، لا ضرورياً، فلم يكن مبدأ أولاً، فيلزم أن تكون أفعال الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده، ليس لها مبدأ، كالحال في وجوده. وإذا كان ذلك كذلك. لزم ضرورة أن لا يكون واحد من أفعاله الأولى شرطاً في وجود الثاني، لأن كل واحد منهما هو غير فاعل بالذات. وكون بعضها قبل بعض هو بالعرض. فجوزوا وجود ما لا نهاية له بالعرض، لا بالذات. بل لزم أن يكون هذا النوع مما لا نهاية له أمراً ضرورياً تابعاً لوجود مبدأ أول أزلي. وليس ذلك في أمثال الحركات المتتابعة أو المتصلة، بل في الأشياء التي يظن بها، أن المتقدم سبب للمتأخر، مثل الإنسان الذي يلد إنساناً مثله، وذلك أن المحدث للإنسان المشار إليه بإنسان آخر يجب أن يترقى إلى فاعل أول قديم لا أول لوجوده، ولا لإحداثه إنساناً عن إنسان. فيكون كون إنسان عن إنسان آخر، إلى ما لا نهاية له، كوناً بالعرض، والقبلية والبعدية بالذات. وذلك أن الفاعل الذي لا أول لوجوده، كما لا أول لأفعاله التي يفعلها بلا آلة، كذلك لا أول للآلة التي يفعل بها أفعاله، التي لا أول لها، التي من شأنها أن تكون بآلة.

فلما اعتقد المتكلمون فيما بالعرض أنه بالذات، دفعوا وجوده، وعسر حل قولهم، وظنوا أن دليلهم ضروري. وهذا من كلام الفلاسفة بيّن. فإنه قد صرح رئيسهم الأول، وهو أرسطو، أنه لو كانت للحركة حركة، لما وجدت الحركة. وأنه لو كان للأسطقس، أسطقس، لما وجد الأسطقس. وهذا النحو مما لا نهاية له، ليس له عندهم مبدأ ولا منتهى، ولذلك ليس يصدق على شيء

منه، أنه قد انقضى، ولا أنه قد دخل في الوجود، ولا في الزمان الماضي. لأن كل ما انقضى فقد ابتدأ، وما لم يبتدىء فلا ينقضي. وذلك أيضاً في كون المبدأ والنهاية من المضاف.

ولذلك يلزم من قال: إنه لا نهاية لدورات الفلك في المستقبل أن لا يضع لها مبدأ. لأن ما له مبدأ فله نهاية، وما ليس له نهاية فليس له مبدأ. وكذلك الأمر في الأول والآخر. أعني ما له أول، فله آخر، وما لا أول له فلا آخر له. وما لا آخر له فلا انقضاء لجزء من أجزائه بالحقيقة. وما لا مبدأ لجزء من أجزائه بالحقيقة فلا انقضاء له. ولذا إذا سأل المتكلمون الفلاسفة: هل انقضت الحركات التي قبل الحركة الحاضرة كان جوابهم: إنها لم تنقض، لأن من وضعهم أنها لا أول لها، فلا انقضاء لها. فإيهام المتكلمين أن الفلاسفة يسلمون انقضاءها ليس بصحيح، لأنه لا ينقضي عندهم إلا ما ابتدأ.

فقد تبين لك أنه ليس في الأدلة التي حكاها عن المتكلمين في حدوث العالم كفاية في أن تبلغ مرتبة اليقين، وأنها ليست تلحق بمراتب البرهان. ولا الأدلة التي أدخلها وحكاها عن الفلاسفة في هذا الكتاب لاحقة بمراتب البرهان. وهذا الذب قصدنا بيانه في هذا الكتاب.

وأما ما أجاب به أبو حامد عن الفلاسفة، في كسر دليل كون الحركات السماوية بعضها أسرع من بعض، والرد عليهم، فهذا نصه.

قال أبو حامد:

فإن قيل: محل الغلط في قولكم: إنها جملة مركبة من آحاد. فإن هذه الدورات معدومة، أما الماضي فقد انقرض، وأما المستقبل فلم يوجد بعد. والجملة إشارة إلى موجودات حاضرة، ولا موجود ههنا.

ثم قال (الغزالي) هو في مناقضة هذا:

قلنا: العدد ينقسم إلى الشفع والوتر ويستحيل أن يخرج عنه، سواء كان المعدود موجوداً باقياً، أو فانياً. فإذا فرضنا عدداً من الأعداد لزمنا أن نعتقد أنه لا يخلو من كونه شفعاً أو وتراً. سواء قدرناها موجودة أو معدومة، فإنه إن انعدمت بعد الوجود، لم تتعدم هذه القضية ولا تغيرت.

قلت: هذا القول إنما يصدق فيما له مبدأ ونهاية خارج النفس، أو في

النفس. أعني حكم العقل عليه بالشفع والوتر في حال عدمه، وفي حال وجوده. وأما ما كان موجوداً بالقوة، أي ليس له مبدأ ولا نهاية، فليس يصدق عليه، لا أنه شفع، ولا أنه وتر، ولا أنه ابتدأ ولا أنه انقضى، ولا دخل في الزمان الماضي، ولا في المستقبل، لأن ما في القوة في حكم المعدوم. وهذا هو الذي أراد الفلاسفة بقولهم: إن الدورات التي في الماضي والمستقبل معدومة.

وتحصيل هذه المسألة أن كل ما يتصف بكونه جملة محدودة، ذات مبدأ ونهاية، فإما أن يتصف بذلك من حيث له مبدأ ونهاية خارج النفس، وإما أن يتصف بذلك من حيث هو في النفس، لا خارج النفس. فأما ما كان منه كلاً بالفعل، ومحدوداً في الماضي، في النفس وخارج النفس، فهو ضرورة، إما زوج وإما فرد، وأما ما كان منها جملة غير محدودة خارج النفس، فإنها تكون محدودة إلا من حيث هي في النفس، لأن النفس لا تتصور ما هو غير متناه في وجوده، فتتصف أيضاً من هذه الجهة بأنها زوج أو فرد. وأما من حيث هي خارج النفس، فليست تتصف لا بكونها زوجاً، ولا فرداً. وكذلك ما كان منها في الماضي، ووضع إنه بالقوة خارج النفس، أي ليس له مبدأ، فليس يتصف لا بكونه زوجاً ولا فرداً، إلا أن يوضع بالفعل، أعني كونها ذات مبدأ ونهاية.

فكل ما كان من الحركات ليس لها كل ولا جملة، أعني ذات مبدأ ونهاية، إلا من حيث هي في النفس، كالحال في الزمان والحركة الدورية، فواجب في طباعها أن لا تكون زوجاً ولا فرداً، إلا من حيث هي في النفس.

والسبب في هذا الغلط أن الشيء إذا كان في النفس بصفة أوهم أنه لا يوجد خارج النفس بتلك الصفة. ولما لم يكن شيء مما وقع في الماضي يتصور في النفس إلا متناهياً، ظن أن كل ما وقع في الماضي أن هكذا طباعه خارج النفس. ولما كان ما وقع من ذلك في المستقبل، تعين على ما لا نهاية فيه التصورُ بأن يُتصورُ جزءاً بعد جزء، ظن أفلاطون والأشعرية أنه يمكن أن تكون دورات الفلك في المستقبل لا نهاية لها. وهذا كله حكم خيالي لا برهاني. ولذلك كان أضبط لأصله، وأحفظ لوضعه ممن وضع أن للعالم مبدأ أن يُوضع أن له نهاية كما فعل كثير من المتكلمين.

وأما قول أبي حامد بعد هذا:

على أن نقول لهم: إنه لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة، هي آحاد متغايرة بالوصف، ولا نهاية لها. وهي نفوس الآدميين المفارقة للأبدان بالموت، فهي موجودات لا توصف بالشفع والوتر، فبمَ تنكرون على من يقول: بطلان هذا يعرف ضرورة، كما ادعيتم بطلان تعلق الإرادة القديمة بالإحداث ضرورة، وهذا الرأي في النفوس هو الذي اختاره ابن سينا، ولعله مذهب أرسطو طاليس.[1]

فإنه قول في غاية الركاكة. وحاصله: أنه لا ينبغي أن تنكروا قولنا فيما هو ضروري عندكم أنه غير ضروري، إذ قد تضعون أشياء ممكنة يدعي خصومكم أن امتناعها معلوم بضرورة العقل. أي كما تضعون أشياء ممكنة، وخصومكم يرون أنها ممتنعة، كذلك تضعون أنتم أشياء ضرورية، وخصومكم تدعي أنها ليست بضرورية، وليس تقدرون في هذا كله أن تأتوا بفصل بين الدعويين. وقد تبين في علم المنطق أن مثل هذه هي معاندة خطابية ضعيفة أو سفسطائية.

والجواب في هذا، أن يقال: إن الذي يدعي أنه معلوم بالضرورة، هو في نفسه كذلك. والذي تدعون أنتم أن بطلانه معروف بالضرورة، ليس كما تدعونه. وهذا لا سبيل الفصل فيه ببينة إلا بالذوق، كما لو ادعى إنسان في قول ما: إنه موزون، وادعى آخر أنه غير موزون، لكان البيان في ذلك ذوق الفطرة السليمة الفائقة.

وأما وضع نفوس من غير هيولي كثيرة بالعدد فغير معروف من مذهب القوم (الفلاسفة)، لأن سبب الكثرة العددية هي المادة عندهم. وسبب الاتفاق في الكثرة العددية هي الصورة. وإما أن توجد أشياء كثيرة بالعدد، واحدة بالصورة، بغير مادة فمحال. وذلك لأنه لا يتميز شخص عن شخص بوصف من الأوصاف إلا بالعرض، إذ قد كان يوجد مشاركاً له في ذلك الوصف غيره. وإنما يفترق الشخص من الشخص من قبل المادة.

وأيضاً فامتناع ما لا نهاية له على ما هو موجود بالفعل، أصل معروف من مذهب القوم (الفلاسفة) سواء كان أجساماً أو غير أجسام. ولا نعرف أحداً فرق بين ما له وضع، وما ليس له وضع في هذا المعنى إلا ابن سينا فقط. وأما سائر الناس فلا أعلم أحداً منهم قال هذا القول، ولا يلائم أصلاً من أصولهم. فهي

خرافة، لأن القوم ينكرون وجود ما لا نهاية له بالفعل، سواء كان جسماً، أو غير جسم، لأنه يلزم عنه أن يكون ما لا نهاية له أكثر مما لا نهاية له. ولعل ابن سينا إنما قصد به إقناع الجمهور فيما اعتادوا سماعه من أمر النفس، لكنه قول قليل الإقناع، فإنه لو وجدت أشياء بالفعل لا نهاية لها، لكان الجزء مثل الكل. أعني إذا قسم ما لا نهاية له على جزأين. مثال ذلك: أنه لو وجد خط أو عدد، لا نهاية له بالفعل من طرفيه، ثم قسم بقسمين لكان كل واحد من قسميه لا نهاية له بالفعل. والكل لا نهاية له بالفعل. فكأن يكون الكل والجزء لا نهاية لكل واحد منهما بالفعل، وذلك مستحيل. وهذا كله إنما يلزم إذا وضع ما لا نهاية له بالفعل لا بالقوة.

قال أبو حامد:

فإن قيل: فالصحيح رأي أفلاطون وهو أن النفس قديمة، وهي واحدة، وإنما تنقسم في الأبدان، فإذا فارقتها عادت إلى أصلها واتحدت.

قلنا: فهذا أقبح وأشنع، وأولى بأن يعتقد مخالفاً لضرورة العقل، فإنا نقول: نفس زيد عين نفس عمرو، أو غيره. فإن كان عينه، فهو باطل بالضرورة؛ فإن كل واحد يشعر بنفسه ويعلم أنه ليس نفس غيره. ولو كان هو عينه لتساويا في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفوس، داخلة مع النفوس في كل إضافة.

فإن قلتم: إنه عينه، وإنما انقسم بالتعلق بالأبدان.

قلنا: وانقسام الواحد الذي ليس له عِظم في الحجم وكمية مقدارية، محال بضرورة العقل، فكيف يصير الواحد اثنين، بل ألفاً ثم يعود ويصير واحداً. بل هذا يعقل فيما له عِظم وكمية، كماء البحر، ينقسم بالجدول والأنهار ثم يعود إلى البحر. فأما ما لا كمية له، فكيف ينقسم؟ والقصد من هذا كله أن نبين أنهم لم يُعجزوا خصومهم عن معتقدهم في تعلق الإرادة القديمة بالإحداث إلا بدعوى الضرورة في امتناع ذلك، وأنهم لا ينفصلون عمن يدعي الضرورة عليهم في هذه الأمور على خلاف معتقدهم وهذا لا مخرج عنه.

قلت: أما زيد فهو عمرو بالعدد، وهو وعمرو واحد بالصورة، وهي النفس. فلو كانت نفس زيد مثلاً غير نفس عمرو بالعدد، مثل ما هو زيد غير عمرو بالعدد، لكانت نفس زيد، ونفس عمرو اثنين بالعدد واحداً بالصورة، فكأن يكون للنفس نفس. فإذن اضطر أن تكون نفس زيد، ونفس عمرو، واحدة بالصورة. والواحد بالصورة إنما تلحقه الكثرة العددية أعني القسمة من قبل المواد. فإن كانت النفس ليست تهلك، إذا هلك البدن، أو كان فيها شيء بهذه

الصفة، فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد. وهذا العلم لا سبيل إلى إفشائه في هذا الموضع.

والقول الذي استعمل في إبطال مذهب أفلاطون هو سفسطائي. وذلك أن حاصله هو أن نفس زيد، إما أن تكون هي عين نفس عمرو وإما أن تكون غيرها. لكنها ليست هي عين نفس عمرو، فهي غيرها. فإن الغير اسم مشترك. وكذلك الهوهو يقال على عدة ما يقال عليه الغير. فنفس زيد وعمرو هي: واحدة من جهة، كثيرة من جهة. كأنك قلت: واحدة من جهة الصورة، كثيرة من جهة الحامل لها.

وأما قوله: إنه لا يتصور انقسام إلا فيما له كمية، فقول كاذب. وذلك أن هذا صادق فيما ينقسم بالذات، وليس صادقاً فيما ينقسم بالعرض، أعني ما ينقسم من قبل كونه في منقسم بالذات. فالمنقسم بالذات هو الجسم مثلاً، والمنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذي في الأجسام بانقسام الأجسام. وكذلك الصور هي منقسمة بالعرض، أي بانقسام محلها. والنفس أشبه شيء بالضوء ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة، ثم يتحد عند انتفاء الأجسام. وكذلك الأمر في النفس مع الأبدان. فإتيانه بمثل هذه الأقاويل السفسطائية قبيح، فإنه يظن به أنه ممن لا يذهب عليه ذلك. وإنما أراد بذلك مداهنة أهل زمانه. وهو بعيد من خلق القاصدين لإظهار الحق. ولعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه، فإن هذا الرجل امتحن في كتبه. ولكون هذه الأقاويل ليست بمفيدة نوعاً من أنواع اليقين قال:

والمقصود من هذا كله أن نبين (الغزالي) أنهم لم يعجزوا خصومهم عن معتقدهم في تعلق الإرادة القديمة بالإحداث إلا بدعوى الضرورة. فإنهم لا ينفصلون عمن يدعي الضرورة عليهم في هذه الأمور على خلاف معتقدهم، وهذا لا مخرج عنه.

قلت: أما من ادعى فيما هو معروف بنفسه أنه بحالة ما، أنه بخلاف تلك الحالة، فليس يوجد قول ينفصل به عنه، لأن كل قول إنما يبين بأمور معروفة يستوي في الإقرار بها الخصمان. فإذا ادعى الخصم في كل قول خلاف ما يضعه مخاصمه، لم يكن للخصم سبيل إلى مناظرته. لكن من هذه صفته فهو خارج عن الإنسانية وهؤلاء هم الذين يجب تأديبهم. وأما من ادعى في

المعروف بنفسه أنه غير معروف بنفسه لموضع شبهة دخلت عليه، فهذا له دواء، وهو حل تلك الشبهة. وأما من لم يعترف بالمعروف بنفسه، لأنه ناقص الفطرة، فهذا لا سبيل إلى إفهامه شيئاً، ولا معنى لتأديبه أيضاً، فإنه مثل من كلف الأعمى أن يعترف بتصور الألوان أو وجودها.

قال أبو حامد محتجاً على الفلاسفة:

7 فإن قيل: هذا ينقلب عليكم في أن الله تعالى قبل خلق العالم، كان قادراً على الخلق بقدر سنة أو سنين، ولا نهاية لقدرته. فكأنه صبر ولم يخلق، ثم خلق. ومدة الترك هي متناهية أو غير متناهية. فإن قلتم متناهية، صار وجود الباري متناهياً، وإن قلتم: غير متناهية، فقد انقضى مدة فيها إمكانات لا نهاية لأعدادها. قلنا: المدة والزمان مخلوقان عندنا. وسنبين حقيقة الجواب عن هذا في الانفصال عن دليلهم الثاني.

قلت: أكثر من يقول بحدوث العالم، يقول بحدوث الزمان معه، فلذلك كان قوله: إن مدة الترك لا تخلو أن تكون متناهية أو غير متناهية، قولا غير صحيح. فإن ما لا ابتداء له لا ينقضي ولا ينتهي أيضا فإن الخصم لا يسلم أن للترك مدة. وإنما الذي يلزمهم أن يقال لهم: حدوث الزمان هل كان يمكن فيه أن يكون طرفه الذي هو مبدؤه، أبعد من الآن الذي نحن فيه، أو ليس يمكن ذلك. فإن قالوا: ليس يمكن ذلك، فقد جعلوا مقدارا محدوداً، لا يقدر الصانع أكثر منه، وهذا شنيع ومستحيل عندهم. وإن قالوا: إنه يمكن أن يكون طرفه أبعد من الآن، من الطرف المخلوق، قيل: وهل يمكن في ذلك الطرف الثاني أن يكون طرفٌ أبعد منه؟.

فإن قالوا: نعم ولا بد لهم من ذلك، قيل: فههنا إمكان حدوث مقادير من الزمان لا نهاية لها، ويلزمكم أن يكون انقضاؤها على قولكم في الدورات شرطاً في حدوث المقدار الزماني الموجود فيها.

وإن قلتم: إن ما لا نهاية له لا ينقضي، فما ألزمتم خصومكم في الدورات ألزمكم في إمكان مقادير الأزمنة الحادثة.

فإن قيل: إن الفرق بينهما أن تلك الإمكانات غير المتناهية هي لمقادير لم تخرج إلى الفعل، وإمكانات الدورات التي لا نهاية لها، قد خرجت إلى الفعل.

قيل: إمكانات الأشياء هي من الأمور اللازمة للأشياء، سواء كانت متقدمة

على الأشياء، أو مع الأشياء، على ما يرى ذلك قوم. فهي ضرورة بعدد الأشياء. فإن كان يستحيل قبل وجود الدورة الحاضرة، وجود دورات لا نهاية لها يستحيل وجود إمكانات دورات لا نهاية لها. إلا أن لقائل أن يقول: إن الزمان محدود المقدار، أعني زمان العالم، فليس يمكن وجود زمان أكبر منه، ولا أصغر، كما يقول قوم في مقدار العالم. وكذلك، أمثال هذه الأقاويل ليست برهانية، ولكن كان الأحفظ لمن يضع العالم محدثاً أن يضع الزمان محدود المقدار، ولا يضع الإمكان متقدماً على الممكن، وأن يضع العظم كذلك متناهياً، لكن العظم له كل، والزمان ليس له كل.

قال أبو حامد حاكياً عن الفلاسفة، لما أنكروا على خصومهم أن يكون من المعارف الأولى تراخي فعل القديم عن القديم بنوع من الاستدلال لهم على هذه القضية.

فإن قيل: فبم تنكرون على من يترك دعوى الضرورة، ويدل عليه من وجه آخر. إلى قوله: وإلا فلا يتصور تمييز الشيء عن مثله بحال.

حاصل ما حكي هو عن الفلاسفة في هذا الفصل، في الاستدلال على أنه لا يمكن أن يوجد حادث عن فاعل أزلي: أنه ليس يمكن أن يكون هنالك إرادة. وهذا العناد إنما تأتى لهم (الفلاسفة) بأن قبلوا من خصومهم أن المتقابلات كلها متماثلة بالإضافة إلى الإرادة القديمة. ما كان منها في الزمان، مثل المتقدم والمتأخر. وما كان منها موجوداً في الكيفية المتضادة، مثل البياض والسواد. وكذلك العدم والوجود هما عندهم متماثلان بالإضافة إلى الإرادة الأزلية. فلما تسلموا هذه المقدمة من خصومهم، وإن كانوا لا يعترفون بها قالوا لهم:

إن من شأن الإرادة أن لا ترجح فعل أحد المثلين على الثاني إلا بمخصص وعلة توجد في أحد المثلين، ولا توجد في الثاني، وإلا وقع أحد المثلين عنها بالإتفاق. فكأن الفلاسفة سلموا لهم في هذا القول أنه لو وجد للأزلي إرادة، لأمكن أن يصدر حادث عن قديم. فلما عجز المتكلمون عن الجواب، لجأوا إلى أن قالوا: إن الإرادة القديمة صفة من شأنها أن تميز الشيء عن مثله من غير أن يكون هنالك مخصص يرجح فعل أحد المثلين على صاحبه. كما أن الحرارة صفة من شأنها أن تسخن. والعلم صفة من شأنها أن

تحيط بالمعلوم. فقال لهم خصومهم من الفلاسفة: هذا محال لا يتصور وقوعه، لأن المتماثلين عند المريد على السواء، لا يتعلق فعله بأحدهما دون الثاني، إلا من جهة ما هما غير متماثلين، أعني من جهة ما في أحدهما من صفة ليست في الثاني. وأما إذا كانا متماثلين من جميع الوجوه، ولم يكن هنالك مخصص أصلاً، كانت الإرادة تتعلق بهما على السواء. وإذا كان تعلقها بهما على السواء، وهي سبب الفعل، فليس تعلق الفعل بأحدهما أولى من تعلقه بالثاني. فأما أن يتعلق بالفعلين المتضادين معاً، وأما أن يتعلق ولا بواحد منهما، وكلا الأمرين مستحيل.

ففي القول الأول كأنهم سلموا لهم أن الأشياء كلها متماثلة بالإضافة إلى الفاعل الأول، وألزموهم أن يكون هنالك مخصص أقدم منه، وذلك محال. فلما جاوبوهم بأن الإرادة صفة من شأنها تمييز المثل عن مثله، بما هو مثل، عاندوهم بأن هذا غير مفهوم ولا معقول من معنى الإرادة. فكأنهم ناكروهم في الأصل الذي كانوا سلموه.

هذا هو حاصل ما احتوى عليه الفصل، وهو نقل الكلام من المسألة الأولى، إلى الكلام في الإرادة، والنقل فعل سفسطائي.

قال أبو حامد مجيباً عن المتكلمين في إثبات الإرادة:

والاعتراض من وجهين:

أحدهما: أن قولكم: إن هذا لا يتصور، عرفتموه ضرورة أو نظراً؟ ولا يمكن دعوى واحد منهما، وتمثيلكم بإرادتنا مقايسة فاسدة، تضاهي المقايسة في العلم، وعلم الله يفارق علمنا في أمور قررناها، فلم تبعد المفارقة في الإرادة بل هو كقول القائل: ذات موجودة لا خارج العالم ولا داخله، ولا متصلاً ولا منفصلاً لا يعقل لأنا لا نعقله في حقنا. قيل هذا عمل توهمك، وأما دليل العقل فقد ساق العقلاء إلى التصديق بذلك، فبم تنكرون على من يقول: دليل العقل ساق إلى إثبات صفة لله تعالى من شأنها تمييز الشيء عن مثله؟ فإن لم يطابقها اسم الإرادة فلتسم باسم آخر، فلا مشاحة في الأسماء، وإنما أطلقناها نحن بإذن الشرع، وإلا فالإرادة موضوعة في اللغة لتعيين ما فيه غرض، ولا غرض في حق الله، وإنما المقصود المعنى دون اللفظ.

على أنه في حقنا لا نسلم أن ذلك غير متصور، فإنا نفرض تمرتين متساويتين بين يدي المشوق إليهما، العاجز عن تناولهما جميعاً، فإنه يأخذ إحداهما لا محالة بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله. وكل ما ذكرتموه من المخصصات من الحسن أو القرب أو تيسر

الأخذ، فإنّا نقدر على فرض انتفائه، ويبقى إمكان الأخذ. فأنتم بين أمرين: إما أن تقولوا: إنه لا يتصور التساوي بالإضافة إلى أغراضه فقط، وهو حماقة وفرضه ممكن. وإما أن تقولوا: التساوي إذا فرض بقي الرجل المتشوق أبداً متحيراً ينظر إليهما، فلا يأخذ إحداهما بمجرد الإرادة والإختيار المنفك عن الغرض، وهو أيضاً محال يعلم بطلانه ضرورة. فإذن لا بد لكل ناظر، شاهداً أو غائباً في تحقيق الفعل الإختياري من إثبات صفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله ».

قلت: حاصل هذه المعاندة ينحصر في وجهين:

أحدهما: أنه يسلم أن الإرادة التي في الشاهد هي التي يستحيل عليها أن تميز الشيء عن مثله، بما هو مثل. وأن دليل العقل قد اضطر إلى وجود صفة هذا شأنها في الفاعل الأول وما يظن من أنه ليس ممكناً وجود صفة بهذه الحال، فهو مثل ما يظن أنه ليس هنا موجود هو لا داخل العالم ولا خارجه. وعلى هذا فتكون الإرادةُ الموصوفُ بها الفاعل سبحانه. وإرادة الإنسان مقولة باشتراك الإسم كالحال في اسم العِلم، وغير ذلك من الصفات التي وجودها في الأزلي غير وجودها في المحدث وإنما نسميها إرادة بالشرع.

وظاهر أن أقصى مراتب هذا العناد أنه جدلي. لأن البرهان الذي أدعى إلى إثبات صفة بهذه الحال، أعني أن تخصيص المثل بالإيجاد، عن مثله، إنما هو وضع المرادات متماثلة، وليست متماثلة، بل هي متقابلة، إذ جميع المتقابلات كلها راجعة إلى الوجود والعدم، وهما في غاية التقابل الذي هو نقيض التماثل. فوضعهم أن الأشياء التي تتعلق بها الإرادة متماثلة، وضع كاذب، وسيأتي القول فيه بعد.

فإن قالوا: إنما قلنا: إنها متماثلة بالإضافة إلى المريد الأول إذ كان متقدساً عن الأغراض، والأغراض هي التي تخصص الشيء بالفعل عن مثله. قلنا: أما الأغراض التي حصولها مما تكمل به ذات المريد، مثل أغراضنا نحن التي من قبلها تتعلق إرادتنا بالأشياء، فهي مستحيلة على الله سبحانه، لأن الإرادة التي هذا شأنها هي شوق إلى التمام عند وجود النقصان في ذات المريد. وأما الأغراض التي هي لذات المراد لا لأن المراد يحصل منه للمريد شيء لم يكن له، بل إنما يحصل ذلك للمراد فقط، كإخراج الشيء من العدم إلى الوجود، فإنه لا شك في أن الوجود أفضل له من العدم، أعني للشيء المخرج.

وهذه هي حال الإرادة الأولى مع الموجودات، فإنها إنما تختار لها أبداً أفضل المتقابلين، وذلك بالذات وأولاً. فهذا هو أحد صنفي المعاندة التي تضمنها هذا القول.

وأما المعاندة الثانية فإنه لم يُسلم إنتفاء هذه الصفة عن الإرادة التي في الشاهد، ورام أن يثبت أنه يوجد لنا في الأشياء المتماثلة إرادة تميز الشيء عن مثله. وضرب لذلك مثالاً: مثل أن نفرض بين يدي رجل تمرتين متماثلتين من جميع الوجوه، ونقدِّر أن لا يمكن أن يأخذهما معاً، ونقدر أنه ليس يتصور له في واحد منهما مرجح، فإنه ولا بد سيميز إحداهما بالأخذ.

وهذا تغليط شيء بهذه الصفة، ووضع مريد دعته الحاجة إلى أكل التمر، أو أخذه، فإن أخذه إحدى التمرتين في هذه الحال ليس تمييز المثل عن مثله، وإنما هو إقامة المثل بدل مثله، فأي منهما أخذ بلغ مراده وتم له غرضه. فإرادته إنما تعلقت بتمييز أخذ إحداهما عن الترك المطلق لا بأخذ أحدهما وتمييزه عن ترك الأخرى. أعني، إذا فرضت الأغراض فيهما متساوية، فإنه لا يؤثر أخذ إحداهما على الثانية. وإنما يؤثر أخذ واحدة منهما أيتهما اتفق، ويرجحه على ترك الأخذ. وهذا بيِّن بنفسه، فإن تمييز إحداهما عن الثانية هو ترجح إحداهما على الثانية. ولا يمكن أن يترجح أحد المثلين على صاحبه بما هو مثل، وإن كانا في وجودهما، من حيث هما شخصان، ليسا متماثلين. لأن كل شخصين يغاير أحدهما الثاني، بصفة خاصة به. فإن فرضنا الإرادة تعلقت بالمعنى الخاص من أحدهما، تصور وقوع الإرادة بأحدهما دون الثاني، لأن الغيرية موجودة فيهما. فإذن لم تتعلق الإرادة بالمتماثلين من جهة ما هما متماثلين. فهذا هو معنى ما ذكره من الوجه الأول في الاعتراض.

ثم ذكر أبو حامد الوجه الثاني من الاعتراض على قولهم: إنه لا يوجد صفة تميز أحد المثلين عن صاحبه فقال:

والوجه الثاني في الاعتراض هو أنا نقول:

أنتم في مذهبكم ما استغنيتم عن تخصيص الشيء عن مثله، فإن العالم وجد عن سببه الموجب له على هيئات مخصوصة تماثل نقائضها، فلمَ اختص ببعض الوجوه؟ واستحالة تميز الشيء عن مثله في الفعل أو في اللزوم بالطبع أو بالضرورة لا تختلف. إلى قوله: صار ثبوت الوضع به أولى من تبدل الوضع متساوية، وهذا لا مخرج منه.

قلت: محصل هذا القول، أن الفلاسفة يلزمهم أن يعترفوا بأن ههنا صفة في الفاعل للعالم تخصص الشيء عن مثله. وذلك أنه يظهر أن العالم ممكن أن يكون بشكل غير هذا الشكل، وبكمية غير هذه الكمية، لأنه يمكن أن يكون أكبر مما هو عليه، أو أصغر، وإذا ذلك كذلك، فهي متماثلة في اقتضاء وجوده.

فإن قالت الفلاسفة: إن العالم إنما أمكن أن يكون بشكله المخصوص وكمية أجسامه المخصوصة، وعدده المخصوص. وإن هذا التماثل إنما يتصور في أوقات الحدوث، فإنه ليس هنالك وقت كان حدوث العالم فيه أولى من غيره.

قيل لهم: قد كان يمكنكم أن تجاوبوا عن هذا بأن خلق العالم وقع في الوقت الأصلح.

ولكن نريهم شيئين متماثلين، ليس يمكن الفلاسفة أن يدعوا بينهما خلافاً. أحدهما: تخصيص جهة الحركة التي للأفلاك. والثاني: تخصيص موضع القطبين من الأفلاك. فإن كل نقطتين متقابلتين فرضنا في الخط الواصل من أحدهما إلى الثاني بمركز الكرة فإنه يمكن أن يكونا قطبين. فتخصيص نقطتين عن سائر النقط التي تصلح أن تكون قطباً للكرة الواحدة بعينها عن سائر النقط التي في تلك الكرة، لا يكون إلا عن صفة مخصصة لأحد المثلين.

فإن قالوا: إنه ليس يصلح أن يكون كل موضع من الكرة محلاً للقطبين. قلنا لهم: يلزمكم على هذا الأصل أن لا تكون متشابهة الأجزاء. وقد قلتم في غير ما موضع: إنه بسيط، وإنه لموضع هذا كان له شكل بسيط، وهو الكري. وأيضاً فإن ادعوا أن فيه مواضع غير متشابهة فقد يقال لهم: من أي جهة صارت غير متشابهة بالطبع؟ هل من جهة أنها جسم؟ أو من جهة أنها جسم سماوي؟ ولا يصح عدم التشابه من هاتين الجهتين. وإذا كان هذا هكذا، فكما يستقيم لهم قولهم: إن الأوقات في حدوث العالم متماثلة، كذلك يستقيم لخصومهم أن جميع أجزاء الفلك في كونها أقطاباً متساوية لا يظهر أن ذلك يختص منها بوضع دون وضع، ولا بموضع ثبوت دون موضع.

فهذا هو تلخيص هذا العناد، وهو خطابي، وذلك أن كثيراً من الأمور

التي ترى بالبرهان أنها ضرورية، هي في باديء الرأي ممكنة.

والجواب عند الفلاسفة أنهم يزعمون أن البرهان قام عندهم على أن العالم مؤلف من خمسة أجسام: جسم لا ثقيل ولا خفيف، وهو الجسم السماوي الكري المتحرك دوراً. وأربعة أجسام: اثنان منها: أحدهما: ثقيل بإطلاق وهي الأرض التي هي مركز كرة الجسم المستدير، والآخر: خفيف بإطلاق، وهي النار التي هي في مقعر الفلك المستدير. وأن الذي يلي الأرض هو الماء، وهو ثقيل بالإضافة إلى الهواء، خفيف بالإضافة إلى الأرض. ثم يلي الماء الهواء، وهو خفيف بالإضافة إلى الماء، وثقيل بالإضافة إلى النار. وأن سبب استيجاب الأرض للثقيل المطلق هو كونها في غاية البعد عن الحركة الدائرة. ولذلك كانت هي المركز الثابت. وأن السبب في الخفة للنار بإطلاق هو أنها في غاية القرب من الحركة المستديرة. وأن الذي بينهما من الأجسام إنما يوجد فيه الأمران جميعاً:

أعني الثقل والخفة، لكونهما في الوسط بين الطرفين.

أعني الموضع الأبعد والأقرب. وأنه لولا الجسم المستدير، لم يكن هنالك لا ثقيل ولا خفيف بالطبع، ولا فوق ولا أسفل بالطبع لا بإطلاق ولا بإضافة. ولا كانت مختلفة بالطبع، حتى تكون الأرض مثلاً من شأنها أن تتحرك إلى موضع مخصوص.

والنار من شأنها أيضاً أن تتحرك إلى موضع آخر. وكذلك ما بينهما (الأرض والنار) من الأجسام، وأن العالم إنما يتناهى من جهة الجسم الكري. وذلك أن الجسم الكري متناه بذاته وطبعه. إذ يحيط به سطح واحد مستدير. وأما الأجسام المستقيمة فليست متناهية بذاتها، إذ كان يمكن فيها الزيادة والنقصان. وإنما هي متناهية لأنها في وسط الجسم الذي لا يمكن فيه زيادة ولا نقصان. ولذلك كان متناهياً بذاته وأنه لما كان هذا، لم يصح أن يكون الجرم المحيط بالعالم إلا كرياً. وإلا فكانت الأجسام يجب أن تتناهى: أما إلى أجسام أخر ويمر ذلك إلى غير نهاية. وأما أن تنتهي إلى الخلاء، وقد تبين إمتناع الأمرين.

فمن تصوّر هذا علم أن كل عالم يفرض، لا يمكن أن يكون إلا من هذه

الأجسام. وأن الأجسام لا تخلو أن تكون:

إما مستديرة، فتكون لا ثقيلة ولا خفيفة، أعني: إما ناراً وإما أرضاً وإما ما بينهما. وأن هذه لا تكون إلا مستديرة، أو في محيط مستدير، لأن كل جسم:

- إما أن يكون متحركاً من الوسط.
- أو إلى الوسط.
- وإما حول الوسط.

وأن من تحركات الأجرام امتزجت الأجسام وكان منها جميع الكائنات المتضادة. وأن هذه الأجسام الأربعة المتضادة لا تزال من أجل هذه الحركات في كون دائم وفساد دائم، أعني في أجزائها. وأنه لو تعطلت حركة من هذه الحركات لفسد هذا النظام والترتيب. إذ كان ظاهراً أن هذا النظام يجب أن يكون تابعاً للعدد الموجود من هذه الحركات، وأنه لو كانت أقل، أو أكثر، لاختل هذا النظام، أو كان نظاماً آخر. وأن عدد هذه الحركات إما على طريق الضرورة في وجود ما ههنا، وإما على طريق الأفضل.

وهذا كله، فلا تطمع ههنا في تنبيه برهان، فإن كنت من أهل البرهان فأنظره في موضعه.

واسمع ههنا أقاويل هي أقنع من أقاويل هؤلاء، فإنها وإن لم تفدك اليقين فإنها تفدك غلبة ظن، تحركك إلى وقوع اليقين بالنظر في العلوم. وذلك أن تتوهم أن كل كرة من الأكر السماوية فهي حيّة من قبل أنها ذوات أجسام محدودة المقدار والشكل، وأنها متحركة بذاتها من جهات محدودة، لا من أي جهة اتفقت. وكل ما هذا صفته فهو حي ضرورة. أعني أنه إذا رأينا جسماً محدود الكيفية والكمية يتحرك في المكان من قبل ذاته، من جهة محدودة منه، لا من قبل شيء خارج عنه، ولا من أي جهة اتفقت من جهاته. وأنه يتحرك معاً إلى وجهتين متقابلتين قطعنا أنه حيوان.

وإنما قلنا: لا من قبل شيء خارج، لأن الحديد يتحرك إلى حجر المغناطيس، إذا حضره حجر المغناطيس من خارج. وأيضاً فهو يتجه إليه من أي جهة اتفقت. وإذا صح هذا، فالأجسام السماوية فيها مواضع، هي أقطاب بالطبع، لا يصح أن تكون الأقطاب منها في غير ذلك الموضع. كما أن

الحيـوانات التي ههنـا لها أعضـاء مخصوصـة، في مواضـع مخصـوصـة من أجسامها، لأفعال مخصوصة، لا يصح أن تكون في مواضع أخر منها مثل أعضاء الحركة، فإنها في مواضع محدودة من الحيوانات.

والأقطاب هي من الحيوان الكري الشكل بمنزلة هذه الأعضاء، أعني أنها أعضاء الحركات. ولا فرق بين الحيوان الكري الشكل في ذلك، والغير كري. إلا أن هذه الأعضاء تختلف في الحيوان الغير كري بالشكل والقوة. وهي في الحيوان الكري تختلف بالقوة فقط، ولذلك ظن بها في بادىء الـرأي أنها لا تختلف، وأنه يمكن أن يكون القطبان في فلك أي نقطتين اتفقت.

فكما لو قال قائل: إن هذه الحركة، في هذا النوع من الحيوان، أعني الذي ههنا يجوز أن تكون فيـه في أي موضـع اتفق منه، وأن تكـون منه في الموضع الذي هي فيه، نوع آخر من الحيوان، لكان أهلاً أن يضحك به لأنها إنما حصلت في ككل حيوان في الموضع الأوفق لطباع ذلك الحيوان، أو في الموضع الذي لا يمكن غيره في حركة ذلك الحيوان. كذلك الأمر في إختلاف الأجرام السماوية في مواضع الأقطاب منها. وذلك أنها ليست الأجرام السماوية واحدة بالنـوع كثيرة بـالعدد، بـل هي كثيرة بـالنوع، كـأشخاص الحيـوانات المختلفة، وإن كان ليس يوجد إلا شخص واحد من النوع فقط.

قلت: وهذا الجواب بعينه هو الذي يقال في جواب لِمَ كانت السموات تتحرك إلى جهات مختلفة؟ وذلك أن من جهة أنها حيوانات لزم أن تتحرك من جهـات محدودة، كـالحال في اليمين، والشـمـال، والأمام والخلف التي هي جهات محدودة بالحركات للحيوانات إلا أنها في الحيوانات المختلفة مختلفة بالشكل والقوة، وهي في الأجسام السماوية مختلفة بالقوة. ولهذا ما يرى أرسطو أن للسماء يميناً وشمـالاً وأمامـاً، وخلفاً، وفـوقاً وأسفـل. فإختـلاف الأجرام السـماوية في جهات الحركات هو لاختلافها في النـوع، وهو شيء يخصهـا، أعني أنها تختلف أنواعها باختلاف جهات حركاتها. فتوهم الجـرم السماوي الأول حيواناً واحداً بعينه، إقتضى له طبعه. إما من جهة الضرورة، أو من جهة الأفضل، أن يتحرك بجميع أجزائه حركـة واحدة من المشـرق إلى المغرب. وسائر الأفلاك إقتضت لها طبيعتها أن تتحرك بخلاف هذه الحركة، وأن الجهة التي اقتضتها طبيعة جرم الكل هي أفضل الجهات؛ لكون هذا الجرم هو أفضل

الأجرام. والأفضل في المتحركات واجب أن يكون له الجهة الأفضل.

وهذا كله بيّن ههنا بهذا النحو من الإقناع، وهو بيّن في موضعه ببرهان. وهو ظاهر قوله تعالى:

﴿ لا تبديل لكلمات الله ﴾.

﴿ لا تبديل لخلق الله ﴾.

وإن كنت تحب أن تكون من أهل البرهان فعليك التماسه في موضعه.

وإنت لا يعسر عليك إذا فهمت هذا، فهم خلل الحجج التي احتج بها أبو حامد ههنا في تماثل الحركتين المختلفتين بالإضافة إلى جرم جرم من الأجرام السماوية. وبالإضافة إلى ما ههنا، فإنه يخيل في بادىء الرأي أن الحركة الشرقية يمكن أن تكون لغير الفلك الأول. وأنه يمكن أن يكون له الحركة المغربية. وهذا كما قلنا هو مثل من أن جهة الحركة في السرطان يمكن أن تكون جهة الحركة في الإنسان. وإنما يعرض هذا الظن في الإنسان والسرطان، لموضع اختلاف الشكل فيهما. وعرض هذا في الأكر السماوية لموضع اتفاق الشكل.

ومن نظر إلى مصنوع من المصنوعات لم تتبين له حكمته، إذا لم تتبين له الحكمة المقصودة بذاك المصنوع، والغاية المقصودة منه. وإذا لم يقف أصلاً على حكمته، أمكن أن يظن أنه ممكن أن يوجد ذلك المصنوع وتلك الحكمة، وهو بأي شكل اتفق، وبأي كمية اتفقت، وبأي وضع اتفق لأجزائه، وبأي تركيب اتفق. وهذا بعينه هو الذي اتفق للمتكلمين مع الجرم السماوي. وهذه كلها ظنون في بادىء الرأي. وكما أن من يظن هذه الظنون في المصنوعات، هو جاهل بالمصنوعات وبالصانع، وإنما عنده فيها ظنون غير صادقة، كذلك الأمر في المخلوقات.

فتبين هذا الأصل، ولا تعجل وتحكم على مخلوقات الله تعالى سبحانه ببادىء الرأي، فتكون من الذين قال فيهم سبحانه:

﴿ قل هل أنبّئكم بالأخسرين أعمالاً، الّذين ضلّ سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسَبُون أنّهم يحسنون صنعاً ﴾.

جعلنا الله تعالى من أهل البصائر، وكشف عنا حجب الجهالة، إنه منعم كريم.

والإطلاع على الأفعال الخاصة بالأجرام السماوية هو الإطلاع على ملكوتها الذي اطلع عليه إبراهيم عليه السلام، حيث يقول سبحانه:

﴿ وكذلك نُري إبراهيم ملكوت السّموات والأرض وليكون من الموقنين ﴾.

ولننقل ههنا قول أبي حامد في الحركات وهو هذا.

قال أبو حامد:

/ والإلزام الثاني تعيين جهة حركة الأفلاك، بعضها من المشرق إلى المغرب، وبعضها بالعكس إلى قوله: كان لخصومهم دعوى الاختلاف في الأحوال والهيئات.

قلت: وأنت فلن يخفى عليك الإقناع في هذا القول مما تقدم والجواب عنه. وأن هذا كله من فعل من لم يفهم تلك الطبائع الشريفة، والأفعال المحكمة التي كونت من أجلها، وشبه علم الله تعالى بعلم الإنسان الجاهل.

وقوله:

، فإن قالوا: الجهتان متقابلتان متضادتان فكيف يتساويان. قلنا: هذا كقول القائل: المتقدم والمتأخر في وجود العالم يتضادان، فكيف يدعي تشابههما؟ ولكن الذين زعموا أنه يعلم تشابه الأوقات المختلفة بالنسبة إلى إمكان الوجود، وإلى كل مصلحة يتصور فرضها في الوجود. فكذلك يعلم تساوي الأحيان والأوضاع والأمكان والجهات، بالنسبة إلى المصلحة.،

هو قول ظاهر البطلان في نفسه. فإنه إن سُلم أن إمكان وجود الإنسان وعدمه هو على السواء في المادة التي خلق منها الإنسان. وأن ذلك دليل على وجود مرجح فاعل للوجود، دون العدم، فليس يمكن أن يتوهم أن إمكان الإبصار من العين، ولا إبصار هو على السواء. وذلك أنه ليس لأحد أن يدعي أن الجهات المتقابلة متماثلة، ولكن له أن يدعي أن الفاعل لهما متماثل، وأنه يلزم عنهما أفعال متماثلة.

وكذلك المتقدم والمتأخر ليس هما متماثلين من حيث هذا متقدم وهذا

متأخر. وإنما يمكن أن يدعي أنهما متماثلان في قبول الوجود. وهذا كله ليس بصحيح، فإن الذي يلزم المتقابلات بالذات أن تكون القابلات لها مختلفة. وأما أن قابل فعل الأضرار واحداً في وقت واحد، فذلك مما لا يمكن. والفلاسفة لا يرون إمكان وجود الشيء وعدمه على السواء في وقت واحد. بل زمان إمكان الوجود غير زمان عدمه. والوقت عندهم شرط في حدوث ما يحدث، وفي فساد ما يفسد. ولو كان زمان إمكان وجود الشيء وزمان عدمه واحداً، أعني في مادة الشيء القريبة، لكان وجوده فاسداً لإمكان عدمه. ولكان إمكان الوجود والعدم إنما هو من جهة الفاعل، لا من جهة القابل.

ولذلك أقول: من رام من هذه الجهة إثبات الفاعل، فهو قول مقنع جدلي، لا برهاني، وإن كان يظن بـ(أبي نصر) و(ابن سينا) أنهما سلكا في إثبات أن كل فعل له فاعل، هذا المسلك وهو مسلك لم يسلكه المتقدمون. وإنما اتبع هذا الرجلان فيه المتكلمين من أهل ملتنا.

وأما بالإضافة إلى حدوث الكل عند من يرى حدوثه فليس يتصور فيه متقدم ولا متأخر، لأن المتقدم والمتأخر في الآنات، إنما يتصوران بالإضافة إلى الآن الحاضر. وإذا لم يكن قبل حدوث العالم عندهم زمان، فكيف يتصور أن يتقدم على الآن الذي حدث فيه العالم. ولا يمكن أن يتعين وقت لحدوث العالم لأن قبله، إما أن لا يكون زمان، وإما أن يكون زمان لا نهاية له. وعلى كلا الوجهين لا يتعين له وقت مخصوص تتعلق به الإرادة.

فلذلك كان هذا الكتاب أليق لفظ به كتاب التهافت بإطلاق، لا تهافت الفلاسفة، لأن الذي يفيد الناظر أنه تهافت.

وقوله:

وإن ساغ لهم دعوى الإختلاف مع هذا التشابه كان لخصومهم دعوى الإختلاف في الأحوال والهيئات أيضاً

يريد أنه إن صح للفلاسفة دعواهم الإختلاف في جهات الحركات، صح لخصومهم دعوى الإختلاف في الأزمنة، مع اعتقادهم التشابه فيها. وهذه معاندة بحسب قول القائل، لا بحسب الأمر في نفسه، إذا سلم التناسب بين الجهات المتقابلة والأزمنة المتخالفة. وقد يعاند هذا العدم التناسب في هذا

الغير وفي الأزمنة والجهات. وللخصم أن يلتزم التساوي بينهما في دعوى الإختلاف ودعوى التماثل. فلذلك كانت هذه كلها أقاويل جدلية.

قال أبو حامد:

الإعتراض الثاني: على أصل دليلهم أن يقال إنكم استبعدتم حدوث حادث من قديم، ولا بد لكم من الإعتراف به، فإن في العالم حوادث، ولها أسباب، فإن استندت الحوادث إلى حوادث، إلى غير نهاية، فهو محال، وليس ذلك مما يعتقده عاقل. ولو كان ذلك ممكناً، لاستغنيتم عن الإعتراف بالصانع وإثبات واجب وجود هو مستند الكائنات. وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي تسلسلها إليه فيكون ذلك الطرف هو القديم. فلا بد إذن على أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم.

قلت: لو أن الفلاسفة أدخلوا الموجود القديم في الوجود من قبل الوجود الحادث على هذا النحو من الإستدلال. أي لو وضعوا أن الحادث بما هو حادث إنما يصدر عن قديم، لما كان لهم محيص من أن ينفكوا عن الشك في هذه المسألة. لكن ينبغي أن تعلم أن الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث إلى غير نهاية بالعرض لو كان ذلك متكرراً في مادة منحصرة، متناهية، مثل أن يكون فساد الفاسد منهما شرطاً في وجود الثاني.

مثال ذلك: أنه واجب أن يتكون عندهم إنسام عن إنسان، بشرط أن يفسد الإنسان المتقدم حتى يكون هو المادة التي يتكون منها الثالث.

مثال ذلك: أن نتوهم إنسانين فعل الأول منهما الثاني، من مادة إنسان فاسد. فلما صار الثاني إنساناً بذاته، فسد الإنسان الأول فصنع الإنسان الثاني من مادته إنساناً ثالثاً. ثم فسد الإنسان الثاني فصنع من مادته الإنسان الثالث إنساناً رابعاً. فإنه يمكن أن نتوهم في مادتين تأتي الفعل إلى غير نهاية، من غير أن يعرض في ذلك محال، وذلك ما دام الفاعل باقياً. فإن كان هذا الفاعل الأول، لا أول لوجوده ولا آخر، كان هذا الفعل لا أول لوجوده ولا آخر كما تبين فيما سلف. وكذلك يعرض أن يتوهم فيهما في الماضي. أعني أنه متى كان الإنسان فقد كان قبله إنسان فعله وإنسان فسد. وقبل ذلك الإنسان إنسان فعله، وإنسان فسد. وذلك أن كل ما هذا شأنه، إذا استند إلى فاعل قديم فهو في طبيعة الدائرة ليس يمكن فيه كل.

وأما لو كان إنسان عن إنسان، من مواد لا نهاية لها، أو يمكن أن يتزيد

تزيداً لا نهاية له، لكان مستحيلاً، لأنه كان يمكن أن توجد مادة لا نهاية لها. فكان يمكن أن يوجد كل غير متناه، لأنه إن وجد كل متناه يتزيد تزيداً لا نهاية له من غير أن يفسد شيء منه، أمكن أن يوجد كلُّ غير متناه. وهذا شيء قد بينه الحكيم، في السماع.

فإذن الجهة التي منها أدخل القدماء، موجوداً قديماً ليس بمتغير أصلاً، ليست هي من جهة وجود الحادثات عنه بما هي حادثة، بل بما هي قديمة بالجنس. والأحق عندهم أن يكون هذا المرور إلى غير نهاية لازماً عن وجود فاعل قديم، لأن الحادث إنما يلزم أن يكون بالذات عن سبب حادث. وأما الجهة التي من قبلها أدخل القدماء في الوجود موجوداً أزلياً واحداً بالعدد من غير أن يقبل ضرباً من ضروب التغير بجهتان:

أحداهما: أنهم ألفوا هذا الوجود الدوري قديماً. وذلك أنهم ألفوا كون الواحد الحاضر فساداً لما قبله، وكذلك فساد الفاسد منهما ألفوه كوناً لما بعده. فوجب أن يكون هذا التغير القديم عن محرك قديم. ومتحرك قديم غير متغير في جوهره. وإنما هو متغير في المكان بأجزائه. أي يقرب من بعض الكائنات ويبعد، فيكون ذلك سبباً لفساد الفاسد منهما، وكون الكائن. وهذا الجرم السماوي هو الموجود الغير متغير إلا في الأين لا في غير ذلك من ضروب التغير. فهو سبب للحوادث من جهة أفعاله الحادثة. وهو من جهة اتصال هذه الأفعال له، أعني أنه لا أول لها ولا آخر، عن سبب لا أول له ولا آخر.

والوجه الثاني: الذي من قبله أدخلوا موجوداً قديماً، ليس بجسم أصلاً، ولا ذي هيولى، هو أنهم وجدوا جميع أجناس الحركات ترتقي إلى الحركة في المكان. ووجدوا الحركة في المكان ترتقي إلى متحرك من ذاته، عن محرك أول، غير متحرك أصلاً، لا بالذات ولا بالعرض. وإلا وجدت محركات متحركات معاً غير متناهية وذلك مستحيل. فيلزم أن يكون هذا المحرك الأول أزلياً، وإلا لم يكن أولاً. وإذا ذلك كذلك، فكل حركة في الوجود، فهي ترتقي إلى هذا المحرك بالذات، لا بالعرض. وهو الذي يوجد مع كل متحرك في حين ما يتحرك. وأما كون محرك قبل محرك، مثل إنسان يولد إنساناً، فذلك بالعرض لا بالذات. وأما المحرك الذي هو شرط في وجود الإنسان من أول تكوينه إلى آخره، بل من أول وجوده إلى انقضاء وجوده، فهو هذا المحرك. وكذلك وجوده

هو شرط في جميع الموجودات، وشرط في حفظ السموات والأرض وما بينهما.

وهذا كله ليس يتبين في هذا الموضع ببرهان، ولكن بأقوال هي من جنس هذا القول، وهي أقنع من أقوال الخصوم عند من أنصف. وإن تبين لك هذا، فقد استغنيت عن الإنفصال الذي ينفصل به أبو حامد عن خصماء الفلاسفة في توجه الإعتراض عليهم في هذه المسألة، فإنها انفصالات ناقصة، لأنه إذا لم تتبين الجهة التي من قبلها أدخلوا موجوداً أزلياً في الوجود، لم يتبين وجه انفصالهم عن وجود الحادث عن الأزلي. وذلك هو كما قلنا: بتوسط ما هو أزلي في جوهره، كائن فاسد في حركاته الجزئية، لا في الحركة الكلية الدورية. أو بتوسط ما هو من الأفعال أزلي بالجنس، أي ليس له أول، ولا آخر.

قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة:

فإن قيل: نحن لا نبعد صدور حادث من قديم، أيِّ حادث كان، بل نبعد صدور حادِث من قديم، هو أول الحوادث إذ لا تفارق حالة الحدوث ما قبله في ترجيح جهة الوجود، لا من حيث حضور وقت، ولا آلة، ولا شرط، ولا طبيعة، ولا غرض، ولا سبب من الأسباب، يجدِّد حاله. وأما إذا لم يكن هو الحادث الأول، جاز أن يصدر منه، عند حدوث شيءٍ آخر، من استعداد المحل القابل، وحضور الوقت الموافق أو ما جرى هذا المجرى.

ولما أورد أبو حامد عنهم هذا الجواب، قال مجيباً لهم:

أما السؤال في حصول الإستعداد، وحضور الوقت، وكل ما يتجدد فيه، فقائم. فإما أن يتسلسل إلى غير نهاية، أو ينتهي إلى قديم يكون أول حادث منه.

قلت: هذا السؤال هو الذي سألهم أولاً عنه. وهذا النوع من الإلزام، هو الذي ألزمهم منه أنه يصدر حادث من قديم. ولما أجاب عنهم بجواب لا يطابق السؤال، وهو تجويز حادث عن قديم لا حادث له. أعاد عليهم السؤال مرة ثانية.

والجواب عن هذا السؤال هو ما تقدم، من وجه صدور الحادث عن القديم الأول، لا بما هو حادث، بل بما هو أزلي، من جهة أنه أزلي بالجنس حادث بالأجزاء. وذلك أن كل فاعل قديم عندهم، إن صدر عنه حادث بالذات، فليس هو القديم الأول عندهم. وفعله عندهم مستند إلى القديم الأول، أعني حضور فعل القديم الذي ليس بأول يستند إلى القديم الأول، على

الوجه الذي يستند المحدث إلى القديم الأول، وهو الاستناد الذي هو بالكل لا بالأجزاء. ثم أتى بجواب عن الفلاسفة بأن صوّر بعض التصوير مذهبهم.

ومعناه: إنما يتصور حادث عن قديم بواسطة حركة دورية تشبه القديم من جهة أنها لا أول لها ولا آخر. وتشبه الحادث بأن كل جزء منها يتوهم، فهو كائن فاسد، فتكون هذه الحركة بحدوث أجزائها مبدأ للحوادث وتكون أزلية كليتها فعلاً للأزلي.

ثم قال في الإعتراض على هذا النحو من قبل صدور الحادث عن القديم الأول، على مذهب الفلاسفة، فقال لهم:

الحركة الدورية التي هي المستند حادث أم قديم؟ فإن كان قديماً فكيف صار مبدأ لأول الحوادث؟ وإن كان حادثاً افتقر إلى حادث آخر وتسلسل. وقولكم: أنه من وجه يشبه القديم ومن وجه يشبه الحادث، فإنه ثابت متجدد أي هو ثابت التجدد متجدد الثبوت. فنقول: أهو مبدأ الحوادث من حيث أنه ثابت أو من حيث أنه متجدد؟ فإن كان من حيث أنه ثابت فكيف صدر من ثابت متشابه الأحوال شيء في بعض الأوقات دون بعض؟ وإن كان من حيث أنه متجدد فما سبب تجدده في نفسه؟ فيحتاج إلى سبب آخر ويتسلسل، فهذا غاية تقرير الإلزام.

هذا معنى قوله، وهو قول سفسطائي. فإنه لم يصدر عنها الحادث، من جهة ما هي ثابتة، وإنما صدر عنها من حيث هي متجددة. إلا أنها لم تحتج إلى سبب مجدد محدث، من جهة أن تجددها ليس هو محدثاً، وإنما هو فعل قديم، أي لا أول له ولا آخر. فوجب أن يكون فاعل هذا، هو فاعل قديم، لأن الفعل القديم لفاعل قديم. والمحدَث لفاعل محدث. والحركة إنما يفهم من معنى القدم فيها أنها لا أول لها ولا آخر. وهو الذي يفهم من ثبوتها. فإن الحركة ليست ثابتة، وإنما هي متغيرة.

فلما شعر أبو حامد بهذا قال: ولهم في الخروج عن هذا الإلزام نوع احتيال سنورده في بعض المسائل.

الدليل الثاني

قال أبو حامد:

زعموا (الفلاسفة) أن القائل بأن العالم متأخر عن الله تعالى، والله تعالى متقدم عليه ليس يخلو؛ إما أن يريد به أنه متقدم بالذات، لا بالزمان، كتقدم الواحد على الاثنين، فإنه

بالطبع، مع أنه يجوز أن يكون معه في الوجود الزماني. وكتقدم العلة على المعلول، مثل تقدم حركة الشخص على حركة الظل التابع له، وحركة اليد مع حركة الخاتم، وحركة اليد في الماء، مع حركة الماء. فإنها متساوية في الزمان، وبعضها علة وبعضها معلول، إذ يقال: تحرك الظل بحركة الشخص، وتحرك الماء بحركة اليد في الماء. ولا يقال: تحرك الشخص بحركة الظل، وتحرك اليد بحركة الماء، وإن كانت متساوية. فإن أريد بتقدم الباري سبحانه علي العالم هذا لزم أن يكونا حادثين أو قديمين، واستحال أن يكون أحدهما حادثاً والآخر قديماً.

وإن أريد أن الباري تعالى متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان، فإذن قبل وجود العالم والزمان، زمان، كان العالم فيه معدوماً، إذ كان العدم سابقاً على الوجود وكان الله تعالى سابقاً بمدة مديدة، لها طرف من جهة الآخر، ولا طرف لها من جهة الأول. فإذن قبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض، ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان. وإذ وجب قدم الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة، وجب قدم الحركة، ووجب قدم المتحرك الذي بدوم الزمان بدوام حركته.

قلت: أما مساق القول الذي حكاه عنهم فليس ببرهان. وذلك أن حاصله هو أن الباري سبحانه إن كان متقدماً على العالم، فإما أن يكون متقدماً بالسببية، لا بالزمان، مثل ما تقدم الشخص ظله، وإما أن يكون متقدماً بالزمان مثل تقدم البناء على الحائط. فإن كان متقدماً تقدم الشخص ظله، والباري قديم، فالعالم قديم. وإن كان متقدماً بالزمان وجب أن يكون متقدماً على العالم بزمان لا أول له، فيكون الزمان قديماً. لأنه إذا كان قبل الزمان زمان فلا يتصور حدوثه. وإذا كان الزمان قديماً، فالحركة قديمة، لأن الزمان لا يفهم إلا مع الحركة. وإذا كانت الحركة قديمة، فالمتحرك بها قديم، والمحرك لها ضرورة قديم.

وإنما كان هذا البرهان غير صحيح، لأن الباري سبحانه ليس شأنه أن يكون في زمان، والعالم شأنه أن يكون في زمان. فليس يصدق عند مقايسة القديم إلى العالم أنه إما أن يكون معاً، وإما أن يكون متقدماً عليه بالزمان أو بالسببية، لأن القديم ليس مما شأنه أن يكون في زمان، والعالم شأنه أن يكون في زمان.

قال أبو حامد:

والإعتراض هو أن يقال: الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان أصلاً، ونعني بقولنا: إن الله تعالى متقدم على العالم والزمان إنه كان ولا عالم ولا زمان ثم كان ومعه عالم وزمان.

ومعنى قولنا: كان ولا عالم، وجود ذات الباري سبحانه وعدم ذات العالم فقط. ومفهوم قولنا: كان ومعه عالم وجود الذاتين فقط. فتعني بالتقدم انفراده بالوجود فقط، والعالم كشخص واحد. ولو قلنا: كان الله سبحانه وتعالى ولا عيسى ثم كان وعيسى معه لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين. وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث، وإن كان الوهم لا يسكن عن تقدير ثالث فلا التفات إلى أغاليط الأوهام.

قلت: هذا قول مغالطي خبيث. فإنه قد قام البرهان أن ههنا نوعين من الوجود، أحدهما: في طبيعته الحركة (العالم) وهذا لا ينفك عن الزمان. والآخر: ليس في طبيعته الحركة (الله) وهذا أزلي وليس يتصف بالزمان. أما الذي في طبيعته، فموجود معلوم بالحس والعقل. وأما الذي ليس في طبيعته الحركة ولا التغير فقد قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بأن كل متحرك له محرك، وكل مفعول له فاعل، وأن الأسباب المحركة بعضها بعضاً، لا تمر إلى غير نهاية، بل تنتهي إلى سبب أول غير متحرك أصلاً.

- وقد قام البرهان أيضاً على أن الذي ليس في طبيعته الحركة هو العلة في الموجود الذي في طبيعته الحركة.

-وقام أيضاً البرهان على أن الموجود الذي في طبيعته الحركة ليس ينفك عن الزمان.

-وأن الموجود الذي ليس في طبيعته الحركة، ليس يلحقه الزمان أصلاً.

وإذا كان ذلك كذلك، فتقدم أحد الموجودين على الآخر، أعني الذي ليس يلحقه الزمان، ليس تقدماً زمانياً، ولا تقدم العلة على المعلول اللذين هما من طبيعة الموجود المتحرك، مثل تقدم الشخص على ظله. ولذلك كل من شبه تقدم الموجود الغير متحرك على المتحرك بتقدم الموجودين المتحركين أحدهما على الثاني، فقد أخطأ. وذلك أن كل موجودين من هذا الجنس، هو الذي إذا اعتبر أحدهما بالثاني، صدق عليه أنه: إما أن يكون معاً، وإما متقدماً عليه بالزمان. أو متأخراً عنه. والذي سلك هذا المسلك من الفلاسفة هم المتأخرون من أهل الإسلام، لقلة تحصيلهم لمذهب القدماء. فإذن تقدم أحد الموجودين على الآخر هو تقدم الوجود الذي هو ليس بمتغير، ولا في زمان، على الوجود المتغير الذي في الزمان، وهو نوع آخر من التقدم. وإذا كان ذلك كذلك، فلا يصدق على الوجودين لا أنهما معاً، ولا أن أحدهما متقدم على الآخر.

فقول أبو حامد: «إن تقدم الباري سبحانه على العالم ليس تقدماً زمانياً»، صحيح. لكن ليس يفهم تأخر العالم عنه، إذا لم يكن تقدمه زمانياً إلا تأخر المعلول عن العلة، لأن التأخر يقابل التقدم. والمتقابلان هما في جنس واحد، ضرورة على ما سبق في العلوم. فإذا كان التقدم ليس زمانياً، فالتأخر ليس زمانياً. ويلحق ذلك الشك المتقدم وهو: كيف يتأخر المعلول عن العلة التي استوفت شروط الفعل.

وأما الفلاسفة فلما وضعوا الموجود المتحرك، ليس لكليته مبدأ، لم يلزمهم هذا الشك. وأمكنهم أن يعطوا جهة صدور الموجودات الحادثة، عن موجود قديم. ومن حججهم في أن الموجود المتحرك ليس له مبدأ، ولا حادث لكليته: إنه متى وضع حادثاً وضع موجوداً قبل أن يوجد. فإن الحدوث حركة، والحركة ضرورة في متحرك، سواء وضعت الحركة في زمان، أو في الآن. وأيضاً فإن كل حادث فهو ممكن الحدوث قبل أن يحدث. وإن كان المتكلمون ينازعون في هذا الأصل، فسيأتي الكلام معهم فيه. والإمكان لاحق ضروري من لواحق الموجود المتحرك. فيلزم ضرورة، إن وضع حادثاً أن يكون موجوداً قبل أن يوجد. وهذا كله كلام جدلي في هذا الموضع، ولكنه أقنع من كلام القوم.

فقول أبي حامد:

• ولو كان الله تعالى ولا عيسى مثلاً، ثم كان الله وعيسى، لم يتضمن اللفظ: إلا وجود ذات وعدم ذات، ثم وجود ذاتين. وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وهو الزمان. •

صحيح. إلا أنه يجب أن يكون تأخره عنه، ليس تأخراً زمنياً بالذات، بل إن كان فبالعرض إذ كان المتأخر، فتقدمه الزمان. أعني من ضرورة وجوده تقدم الزمان وكونه محدثاً. والعالم لا يعرض له مثل هذا ضرورة، إلا إن كان جزءاً من متحرك يفضل الزمان عليه من طرفيه، كما عرض لموسى وسائر الأشخاص الكائنة الفاسدة.

وهذا كله ليس يبين ههنا ببرهان، وإنما الذي يتبين ههنا، أن المعاندة غير صحيحة. وما حكاه بعد من حجة الفلاسفة فليس بصحيح.

قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة:

فإن قيل لقولنا: كان الله تعالى ولا عالم، مفهوم ثالث سوى وجود الذات، وعدم العالم، بدليل أنا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان، وجود ذات وعدم ذات حاصلاً، ولم يصح أن يقال: كان الله ولا عالم. بل الصحيح أن يقال: يكون الله، ولا عالم. ويقال للماضي: كان الله ولا عالم. فبين قولنا: «كان» و «يكون» فرق؛ إذ ليس ينوب أحدهما مناب الآخر. فلنبحث عما يرجع إليه الفرق. ولا شك في أنهما لا يفترقان في وجود الذات، ولا في عدم العالم، بل في معنى ثالث. فإنا إذا قلنا؛ لعدم العالم في المستقبل: كان الله تعالى، ولا عالم. قيل لنا: هذا خطأ. فإن «كان» إنما تقال على «ماض». فدل على أن تحت لفظ «كان» مفهوماً ثالثاً وهو الماضي. والماضي بذاته هو الزمان. والماضي بغيره هو الحركة، فإنها تمضي بمضي الزمان. فبالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى، حتى انتهى إلى وجود العالم.

قلت: حاصل هذا الكلام أن يعرفهم أن في قول القائل: كان كذا، ولا كذا؛ ثم كان كذا وكذا، مفهوماً ثالثاً وهو الزمان. وهو الذي يدل عليه لفظ «كان» بدليل اختلاف المفهوم في هذا المعنى، في الماضي والمستقبل. وذلك أنه إذا قدرنا وجود شيء ما، مع عدم آخر، قلنا: كان كذا ولا كذا. وإذا قدرنا عدمه مع وجوده في المستقبل، قلنا: يكون كذا. فتغير المفهومين يقتضي أن يكون ههنا معنى ثالث، ولو كان قولنا: كان كذا، ولا كذا، لا يدل لفظ «كان» على معنى. لكن لا يفترق قولنا: «كان» و «يكون»، وهذا الذي قلناه كله بيّن بنفسه.

لكن هذا لا شك فيه عند مقايسة الموجودات بعضها إلى بعض، في التقدم والتأخر إذا كانت مما شأنها أن تكون في زمان. فأما إذا لم تكن في زمان فإن لفظ «كان» وما أشبهه ليس يدل في أمثال هذه القضايا إلا على ربط الخبر بالمخبر، مثل قولنا: «وكان الله غفوراً رحيماً».

وكذلك إن كان أحدهما في زمان والآخر ليس في زمان مثل قولنا: كان الله تعالى ولا عالم، ثم كان الله تعالى والعالم. فلذلك لا يصح في مثل هذه الموجودات هذه المقايسة التي تمثل بها.

وإنما تصح المقايسة صحة لا شك فيها إذا ما قسنا عدم العالم مع وجوده، لأن عدمه مما يجب أن يكون في زمان، إن كان العالم وجوده في زمان. فإذا لم يصح أن يكون عدم العالم في وقت وجود العالم نفسه، فهو ضرورة

قبله. والعدم يتقدم عليه والعالم متأخر عنه، لأن المتقدم والمتأخر في الحركة لا يفهمان إلا مع الزمان.

والذي يدخل هذا القول من الإختلال هو إن أخذت المقايسة بين الله تعالى والعالم. فمن هذه الجهة فقط يبطل هذا القول، ولا يكون برهاناً، أعني الذي حكاه عن الفلاسفة.

قال أبو حامد مجيباً للفلاسفة عن المتكلمين في معارضة هذا القول:

قلنا: المفهوم الأصلي من اللفظين وجود ذات، وعدم ذات. والأمر الثالث الذي فيه افتراق اللفظين، نسبة لازمة بالإضافة إلينا، بدليل أنا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل، ثم قدرنا له بعد ذلك وجوداً ثانياً، لكنا عند ذلك نقول: كان الله تعالى ولا عالم. ويصح قولنا، سواء أردنا به العدم الأول، أو العدم الثاني الذي هو بعد الوجود. وآية ذلك أن نسبته إلى المستقبل بعينه يجوز أن يصير ماضياً فيعبر عنه بلفظ الماضي. وهذا كله لعجز الوهم عن توهم موجود مبتدأ، إلا مع تقدير قبل له. وذلك القبل الذي لا ينفك الوهم عنه، يظن أنه شيء محقق موجود، هو الزمان. وهو كعجز الوهم عن أن يقدر تناهي الجسم في جانب الرأس مثلاً، إلا على سطح له فوق، فيتوهم أن وراء العالم مكاناً، إما ملاء وإما خلاء. وإذا قيل: ليس فوق سطح العالم فوق، ولا بعد أبعد منه، امتنع الوهم من الإذعان لقبوله. كما إذا قيل: ليس قبل وجود العالم قبل هو وجود محقق، نفر عن قبوله. وكما جاز أن يكذب الوهم في تقديره فوق العالم خلاء هو بعد لا نهاية له بأن يقال له: الخلاء ليس مفهوماً في نفسه، وأما البعد فهو تابع للجسم الذي تتباعد أقطاره. فإذا كان الجسم متناهياً، وانقطع الملاء والخلاء غير مفهوم. فثبت أن ليس وراء العالم، لا خلاء ولا ملاء، وإن كان الوهم لا يذعن لقبوله.

فكذلك يقال: كما أن البعد المكاني تابع للجسم، فكذلك البعد الزماني تابع للحركة، فإنه امتداد الحركة، كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم. وكما أن الدليل على تناهي أقطار الجسم منع من إثبات بعد مكاني وراءه، فقيام الدليل على تناهي الحركة من طرفيه، يمنع من تقدير بعد زماني وراءه. وإن كان الوهم متشبثاً بخياله وتقديره، ولا يرعوي عنه. ولا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه عند الإضافة إلى «قبل» و «بعد»، وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الإضافة إلى فوق وتحت. فإن جاز إثبات فوق لا فوق فوقه، جاز إثبات قبل ليس قبله قبل محقق، إلا خيال وهمي كما في الفوق. وهذا لازم، فليتأمل، فإنهم اتفقوا على أنه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء.

قلت: حاصل هذا القول معاندتان:

إحداهما: أن توهم الماضي والمستقبل اللذين هما القبل والبعد، هما

شيئان موجودان بالقياس إلى وهمنا، إذ قد يمكننا أن نتخيل مستقبلاً صار ماضياً، وماضياً كان قبل مستقبلاً. وإذا كان ذلك كذلك، فليس الماضي والمستقبل من الأشياء الموجودة بذاتها، ولا لها خارج النفس وجود، وإنما هي شيء تفعله النفس. فإذا بطل وجود الحركة، بطل مفهوم هذه النسبة والمقايسة.

والجواب: أن تلازم الحركة والزمان صحيح. وأن الزمان هو شيء يفعله الذهن في الحركة. لأنه ليس يمتنع وجود الزمان، إلا مع الموجودات التي لا تقبل الحركة. أما وجود الموجودات المتحركة، أو تقدير وجودها، فيلحقها الزمان ضرورة، فإنه ليس ههنا إلا موجودان: موجود يقبل الحركة، وموجود ليس يقبل الحركة. وليس يمكن أن ينقلب أحد الموجودين إلى صاحبه إلا لو أمكن أن ينقلب الضروري ممكناً. فلو كانت الحركة غير ممكنة، ثم وجدت لوجب أن تنقلب طبيعة الموجودات التي لا تقبل الحركة إلى طبيعة التي تقبل الحركة، وذلك مستحيل.

وإنما لو كان كذلك، لأن الحركة هي في شيء ضرورة. فلو كانت الحركة ممكنة قبل وجود العالم، فالأشياء القابلة لها هي في زمان ضرورة، لأن الحركة إنما هي ممكنة فيما يقبل السكون، لا في العدم؛ لأن العدم ليس فيه إمكان أصلاً، إلا لو أمكن أن يتحول العدم وجوداً. ولذلك لا بد للحادث من أن يتقدمه العدم كالحال في سائر الأضداد. وذلك أن الحار إذا صار بارداً، فليس يتحول جوهر الحرارة برودة، وإنما يتحول القابل للحرارة والحامل لها من الحرارة إلى البرودة.

وأما العناد الثاني: وهو أقوى هذه العنادات، فإنه سفسطائي خبيث. وحاصله: أن توهم القبلية، قبل ابتداء الحركة الأولى، التي لم يكن قبلها شيء متحرك، هو مثل توهم الخيال أن آخر جسم العالم، وهو الفوق مثلاً، ينتهي ضرورة: إما إلى جسم آخر، وإما إلى خلاء. وذلك أن البعد هو شيء يتبع الجسم، كما أن الزمان هو شيء يتبع الحركة. فإن امتنع أن يوجد جسم لا نهاية له امتنع بعد غير متناه، وإذا امتنع أن يوجد بعد غير متناه امتنع أن ينتهي كل جسم إلى جسم آخر، أو إلى شيء يقدر فيه بعد، وهو الخلاء مثلاً، ويمر ذلك إلى غير نهاية. وكذلك الحركة والزمان هو شيء تابع لها. فإن امتنع أن توجد

حركة ماضية غير متناهية، وكانت ههنا حركة أولى متناهية الطرف من جهة الإبتداء. إمتنع أن يوجد لها قبل، إذ لو وجد لها قبل لوجدت قبل الحركة الأولى حركة أخرى.

وهذه المعاندة هي، كما قلنا خبيثة، وهي من مواضع الإبدال المغلطة، وإن كنت قرأت كتاب السفسطة، وذلك هو الحكم للكم الذي لا وضع له، ولا يوجد فيه كل، وهو الزمان والحركة كحكم الكم الذي له وضع وكل وهو الجسم. وجعل امتناع عدم التناهي في الكم ذي الوضع، دليلاً على إمتناعه في الكم الذي لا وضع له. وجعل فعل النفس في توهم الزيادة على ما كان يفرض بالفعل منهما، من باب واحد. وذلك غلط بيّن؛ فإن توهم الزيادة على العظم الموجود بالفعل. وإنه يجب أن ينتهي إلى عظم آخر ليس هو شيئاً موجوداً، في جوهر العظم ولا في حده. وأما توهم القبلية والبعدية في الحركة المحدثة، فشيء موجود في جوهرها. فإنه ليس يمكن أن تكون حركة محدثة إلا في زمان، أعني أن يفضل الزمان على ابتدائها. وكذلك لا يمكن أن يتصور زمان له طرف، ليس هو نهاية لزمان آخر، إذ كان حد الآن أنه الشيء الذي هو نهاية للماضي، ومبدأ للمستقبل، لأن الآن هو الحاضر، والحاضر هو وسط ضرورة بين الماضي والمستقبل. وتصور حاضر ليس قبله ماضٍ هو محال. وليس الأمر كذلك في النقطة، لأن النقطة نهاية الخط، وتوجد معه، لأن الخط ساكن؛ فيمكن أن نتوهم نقطة هي مبدأ لخط، وليست نهاية لآخر. و«الآن» ليس يمكن أن يوجد لا مع الزمان الماضي، ولا مع المستقبل. وما لا يمكن فيه أن يكون قائماً بذاته، فليس يمكن أن يوجد قبل وجود المستقبل، من غير أن يكون نهاية لزمان ماضٍ. فسبب هذا الغلط تشبيه الآن بالنقطة.

وبرهان أن كل حركة محدثة قبلها زمان، أن كل حادث لا بد أن يكون معدوماً، وليس يمكن أن يكون في الآن الذي يصدق عليه أنه حادث معدوماً. فبقي أن يصدق عليه أنه معدوم في آن آخر غير الآن الذي يصدق عليه فيه أنه وجد بين كل آنين زمان لا يلي آن آناً كما لا تلي نقطة نقطة. وقد تبين ذلك في العلوم. فإذن قبل الآن الذي حدثت فيه الحركة، زمان ضرورة. لأنه متى تصورنا آنين في الوجود حدث بينهما زمان ولا بد. «فالفوق» لا يشبه «القبل»

كما قيل في هذا القول، ولا «الآن» يشبه «النقطة»، ولا «الكم ذي الوضع» يشبه «الذي لا وضع له».

فالذي يجوّز وجود آن ليس بحاضر، أو حاضر ليس قبله ماضٍ فهو يرفع الزمان والآن بوضعه آناً بهذه الصفة. ثم يضع زماناً ليس له مبدأ. فهذا الوضع يبطل نفسه، ولذلك ليس يصح أن ينسب وجود القبلية، في كل حادث إلى الوهم، لأن الذي يرفع القبلية يرفع المحدث. والذي يرفع أن يكون للفوق فوق بعكس هذا لأنه يرفع الفوق المطلق. وإذا ارتفع الفوق المطلق، ارتفع الأسفل المطلق؛ وإذا ارتفع هذان ارتفع الثقيل والخفيف.

وليس فعل الوهم، في الجسم المستقيم الأبعاد، أنه يجب أن ينتهي إلى جسم غيره، باطلاً، بل هو واجب؛ فإن المستقيم الأبعاد يمكن فيه الزيادة. وما يمكن فيه الزيادة فليس له حد بالطبع. ولذلك وجب أن تنتهي الأجسام المستقيمة إلى محيط جسم كري إذ كان هو التام الذي لا يمكن فيه زيادة ولا نقصان. ولذلك متى طلب الذهن أن يتوهم في الجسم الكري أنه يجب أن ينتهي إلى شيء غيره، فقد توهم باطلاً. وهذه كلها أمور ليست محصلة عند المتكلمين، ولا عند من لم يشرع في النظر على الترتيب الصناعي.

وأيضاً ليس يتبع الزمان الحركة، على نحو ما تتبع النهاية العظم؛ لأن النهاية تتبع العظم من قِبَل أنها موجودة فيه، كما يوجد العرض في موضوعه المتشخص بشخصه، والمشار إليه بالإشارة إلى موضعه، وكونه موجوداً في المكان الذي فيه موضوعه.

وليس الأمر كذلك في لزوم الزمان والحركة. بل لزوم الزمان عن الحركة أشبه شيء بلزوم العدد عن المعدود. أعني أنه كما لا يتعين العدد بتعين المعدود، ولا يتكثر بتكثره، كذلك الأمر في الزمان مع الحركات. ولذلك كان الزمان واحداً لكل حركة ومتحرك وموجوداً في كل مكان. حتى لو توهمنا قوماً حُبسوا منذ الصبا في مغارة من الأرض، لكنا نقطع أن هؤلاء يدركون الزمان، وإن لم يدركوا شيئاً من الحركات المحسوسة التي في العالم. ولذلك ما يرى أرسطو أن وجود الحركات في الزمان هي أشبه شيء بوجود المعدودات في العدد. وذلك أن العدد لا يتكثر بتكثر المعدودات، ولا يتعين له موضع بتعين

مواضع المعدودات. ويرى أن لذلك كانت خاصته تقدير الحركات، وتقدير وجود الموجودات المتحركة من جهة ما هي متحركة، كما يقدر العدد أعيانها. ولذلك يقول أرسطو في حد الزمان أنه: عدد الحركة بالمتقدم والمتأخر الذي فيها.

وإذا كان هذا هكذا فكما أنه إن فرضنا معدوداً ما حادثاً ليس يلزم أن يكون العدد حادثاً، بل واجب إن كان معدوداً، أن يكون قبله عدد. كذلك واجب إن كان ههنا حركة حادثة أن يكون قبلها زمان. ولو حدث الزمان بوجود حركة مشار إليها، أي حركة كانت، لكان الزمان إنما يدرك مع تلك الحركة. فهذا يفهم لك أن طبيعة الزمان أبعد شيء من طبيعة العظم.

قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة:

فإن قيل: هذه الموازنة معوجة، لأن العالم ليس له فوق ولا تحت، لأنه كري، وليس للكرة فوق ولا تحت، بل إن سميت جهة فوقاً من حيث إنها تلي رأسك، والأخرى تحتاً من حيث أنها تلي رجلك، فهو اسم تحدده بالإضافة إليك. والجهة التي هي تحت بالإضافة إليك هي فوق بالإضافة إلى غيرك، إذا قدرته على الجانب الآخر من الكرة الأرضية، واقفاً يحاذي أخمص قدمه أخمص قدمك. بل الجهة التي تقدرها فوقك من أجزاء السماء نهاراً هي بعينها تحت الأرض ليلاً. وما هو تحت الأرض يعود إلى فوق الأرض بالدور. وأما الأول لوجود العالم لا يتصور أن ينقلب آخراً. وهو كما لو قدرنا خشبة أحد طرفيها غليظ، والآخر رقيق، واصطلحنا على أن نسمي الجهة التي تلي الرقيق فوقاً إلى حيث ينتهي، والجانب الآخر تحتاً، لم يظهر بهذا اختلاف ذاتي في أجزاء العالم، بل هي أسامي مختلفة، قيامها بهيئة هذه الخشبة، حتى لو عكس وضعها لانعكس الاسم. والعالم لم يتبدل. فالفوق والتحت نسبة محضة إليك لا تختلف أجزاء العالم وسطوحه فيه.

وأما العدم المتقدم على العالم، والنهاية الأولى لوجوده فموجود ذاتي لا يتصور أن يتبدل فيصير آخراً، ولا العدم المقدر عند فناء العالم الذي هو عدم لاحق، يتصور أن يصير سابقاً. فطرفا نهاية وجود العالم الذي أحدهما أول، والثاني آخر، طرفان ذاتيان ثابتان لا يتصور التبدل فيهما بتبدل الإضافة إليهما، بخلاف الفوق والتحت. فإذا أمكننا أن نقول: ليس للعالم فوق ولا تحت فلا يمكنكم أن تقولوا ليس لوجود العالم قبل ولا بعد وإذا ثبت القبل والبعد فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه بالقبل والبعد.

قلت: هذا الكلام الذي هو جواب عن الفلاسفة في نهاية السقوط.

وذلك أن حاصله أن الفوق والأسفل هما أمران مضافان، فلذلك عرض لهما التسلسل الوهمي. وأما التسلسل الذي في القبل والبعد، فليس وهمياً، إذ

لا إضافة هنالك، وإنما هو عقلي. ومعنى هذا أن الفوق المتوهم للشيء، يمكن أن يتوهم سِفلاً لذلك الشيء، والسفل يمكن أن يتوهم فوقاً. وليس العدم الذي قبل الحادث وهو المسمى قبلاً، يمكن أن يتوهم العدم الـذي بعد الحـادث المسمى بعداً. فإن الشك بعد هذا باق عليهم لأن الفلاسفة يرون أن ههنا فوقاً بالطبع، وهو الذي يتحرك إليه الخفيف، وأسفل بالطبع وهو الذي يتحرك إليه الثقيل. وإلا كان الثقيل والخفيف بالإضافة والوضع. وترى أن نهايـة الجسم الذي هو فوق بالطبع، يعرض له في التخيل انتهاء، إما إلى خلاء أو ملاء.

فهذا الدليل إنما انكسر في حق الفلاسفة من وجهين؛ أحدهما: أنهم يضعون فوقـاً بإطـلاق، وأسفل بـإطلاق. ولا يضعـون أولاً بإطـلاق ولا آخراً بإطلاق. والثاني: أن لخصومهم (الأشاعرة) أن يقولوا: إنه ليس العلة في تخيل أن الفوق فوقاً، ومرور ذلك إلى غير نهاية، كونه مضافاً، بل إنما عرض ذلك للتخيل من قبل أنه لم يشاهد عظماً إلا متصلاً بعظم كما لم يشاهد شيئاً محدثاً، إلا له قبل.

ولذلك انتقل أبو حـامد من لفظ «الفـوق» و «الأسفل» إلى الـوراء، والخارج، فقال مجيباً للفلاسفة:

قلنا لا فرق؛ فـإنه لا غـرض في تعيين لفظ الفوق والتحت بـل نعدل إلى لفظ «الوراء» و «الخارج» ونقول: للعالم داخل وخارج إلى قوله: فهذا هو سبب الغلط.

فإنكسر بهذه النقلة ما عاند (الغزالي) به الفلاسفة من تشبيه النهاية في الزمان، بالنهاية في العظم. وأما نحن فقد بينا وجه الغلط في ذلك التشبيه بما فيه مقنع. وبينا أنها معاندة سفسطائية، فلا معنى لإعادة القول في ذلك.

قال أبو حامد:

صيغة ثانية لهم في إلزام قدم العالم.

قالوا: لا شك عندكم في أن الله تعالى كان قادراً على أن يخلق العالم قبل أن خلقه بقدر سنة أو مائة سنة أو ألف سنة، أو ما لا نهاية له. وأن هذه التقديرات متفاوتة في المقدار والكمية، فلا بد من إثبات شيء قبل وجود العالم ممتد مقدر بعضه أمد وأطول من البعض. فلا بد من إثبات شيء من قبل وجود العالم. إلى قوله: فإذن قبل العالم عندكم شيء ذو كمية متفاوتة، وهو الزمان. فقبل العالم عندكم زمان.

قلت: حاصل هذا القول أنه متى توهمنا حركة وجدنا معها امتـداداً

مقدراً لها كأنه مكيالٌ لها، والحركة مكيلة له. ونجد هـذا المكيال والإمتـداد يمكن أن تفرض فيه حركة أطول من الحركة المفروضة الأولى، وبما يساويها ويطابقها من هذا الامتداد. نقول: إن الحركة الواحدة أطول من الثانية، وإذا كان ذلك كذلك، وكان العالم له امتذاذ ما عندكم من أوله إلى الآن، فلنفرض مثلاً أن ذلك هو ألف سنة. ولأن الله تعالى عندكم هو قادر على أن يخلق قبل هذا العالم، عالماً آخر، يكون الإمتداد الذي يقدره أطول من الإمتداد الذي يقدر العالم الأول بمقدار محدود. وكذلك يمكن أن يخلق قبل هذا الثاني ثالثاً.

وكل واحد من هذه العوالم يجب أن وجـوده امتداد يمكن أن يقـدر به وجوده. وإذا كان هذا الإمكان في العوالم يمر إلى غير نهايـة، أي يمكن أن يكون قبل العالم عالم، وقبل ذلك العالم عالم، ويمر الأمر إلى غير النهاية. فهنا امتداد مقدم على جميع هذه العوالم. وهذا الإمتداد المقدر لجميعها ليس يمكن أن يكون عدماً. فإن العدم ليس بمقدار ولا يكون إلا كماً ضرورة، فإن مقدار الكم ضرورة كم. فهذا الكم المقدّر هو الذي نسميه الزمان. وهو يظهر أنه متقدم بالوجود على كل شيء يوهم حادثاً. كما أن الكيل ينبغي أن يكون متقدماً على المكيل في الوجود. وكما أنه لو كان هذا الإمتداد الذي هو الزمان حادثاً بحدوث حركة أولى لوجب أن يكون قبلها إمتداد، هو المقدِّر له، وفيه كان يحدث وهو كالكيل لها؛ كذلك يجب أن يكون قبل كل عـالم يتوهم وجـوده امتداد يقدره. فإذن ليس هذا الإمتداد حادثاً، لأنه لو كان حادثاً لكان له امتداد يقدره، لأن كل حادث له امتداد يقدره، هو الذي يسمى الزمان.

فهذا هو أوفق الجهات التي يخرج عليها هذا القول، وهي طريقة ابن سينا في إثبات الزمان. لكن في تفهمها عسر من قبل أنه مع كل ممكن امتداد واحد، ومع كل امتداد ممكن يقارنه، وهو موضع النزاع، إلا إذا سُلِّم أن الإمكانات التي قبل العالم من طبيعة الممكن الموجود في العالم. أعني أنه كما أن هذا الممكن الذي في العالم من شأنه أن يلحقه الزمان، كذلك الممكن الذي قبل العالم. فهذا بيّن في الممكن الذي في العـالم، ولذلـك يمكن أن يتوهم منـه وجود الزمان.

قال أبو حامد:

الإعتراض أن هذا كله من عمـل الوهم، وأقـرب طريق في دفعـه المقابلة للزمـان

بالمكان، فإنا نقول: هل كان في قدرة الله تعالى أن يخلق الفلك الأعلى في سمكه أكبر مما خلقه بذراع؟ فإن قالوا لا، فهو تعجيز. وإن قالوا: نعم، فبذراعين، وثلاثة أذرع، وكذلك يرتقي الأمر إلى غير نهاية. فنقول: في هذا إثبات بعد وراء العالم، له مقدار وكمية. إن الأكبر بذراعين أو ثلاثة يشغل مكاناً أكبر مما كان يشغله الآخر بذراعين أو ثلاثة. فوراء العالم بحكم هذا كمية تستدعي ذا كمية وهو الجسم أو الخلاء. فوراء العالم خلاء أو ملاء، فما الجواب عنه؟

وكذلك هل كان الله قادر على أن يخلق كرة العالم أصغر مما خلقها بذراع أو بذراعين؟ وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفي من الملاء ويتبقى، والشغل للأحياز؟ إذ الملاء المنتفي عند نقصان ذراعين، أكثر مما ينتفي عند نقصان ذراع، فيكون الخلاء مقدراً، والخلاء ليس بشيء، فكيف يكون مقدراً؟ وجوابنا في تخيل الوهم تقدير الإمكانات الزمانية قبل وجود العالم، كجوابكم في تخيل الوهم تقدير الإمكانات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق.

قلت: هذا الإلزام صحيح إذا جوز تزايد مقدار جسم العالم إلى غير نهاية. وذلك أنه يلزم على هذا أن يوجد عن الباري سبحانه شيء متناه يتقدمه إمكانات كمية لا نهاية لها. وإذا جاز هذا في إمكان العظم جاز في إمكان الزمان، فيوجد زمان متناه من طرفه وإن كان قبله إمكانات زمنية لا نهاية لها.

والجواب عن هذا: أن توهم كون العالم أكبر، أو أصغر، ليس بصحيح، بل هو ممتنع. وليس يلزم من كون هذا ممتنعاً، أن يكون توهم إمكان عالم قبل هذا العالم ممتنعاً، إلا لو كانت طبيعة الممكن قد حدثت، ولم يكن قبل وجود العالم هناك إلا طبيعتان: طبيعة الضروري وطبيعة الممتنع. وهو بيّن إذ حكم العقل على وجود الطبائع الثلاث لم تزل ولا تزال: الممكن، والضروري، والممتنع. كحكم العقل على الضروري والممتنع فقط، ولا يزال كحكمه على وجود الضروري والممتنع.

وهذا العناد لا يلزم الفلاسفة لأنهم يعتقدون أن العالم ليس يمكن أن يكون أصغر مما هو ولا أكبر. ولو جاز أن يكون عظم أكبر من عظم ويمر ذلك إلى غير النهاية، لجاز أن يوجد عظم لا آخر له. ولو جاز أن يوجد عظم لا آخر له، لوجد عظم بالفعل لا نهاية له، وذلك مستحيل. وهذا شيء قد صرح به أرسطو. أعني أن التزيد في العظم إلى غير نهاية مستحيل. وأما على رأي من يجوز ذلك المكان ما يلحقه من عجز الخالق؛ فإنه يصح له هذا العناد، لأن

الإمكان ههنا يكون عقلياً، كما هو في قبل العالم عند الفلاسفة. ولذلك من يقول بحدوث العالم حدوثاً زمانياً، ويقول: إن كل جسم في مكان يلزمه أن يكون قبله مكان. وذلك إما جسم يكون حدوثه فيه، وإما خلاء؛ وذلك أن المكان يلزم أن يتقدم المحدث ضرورة. فمن يبطل وجود الخلاء، ويقول بتناهي الجسم ليس يقدر أن يضع العالم محدثاً. ولذلك من أنكر من متأخري الأشعرية وجود الخلاء فقد فارق أصول القوم، ولم أرَ ذلك لهم. ولكن حدثني بذلك بعض من يعتني بمذاهب هؤلاء القوم.

ولو كان فعل هذا الإمتداد المقدر للحركة، الذي هو كالكيل للحركة، هو من فعل الوهم الكاذب، مثل توهم العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه، لكان الزمان غير موجود، لأن الزمان ليس هو شيئاً غير ما يدركه الذهن من هذا الإمتداد المقدر للحركة. فإن كان من المعروف بنفسه أن الزمان موجود، فينبغي أن يكون هذا الفعل للذهن من أفعاله الصادقة المنسوبة إلى العقل، لا من الأفعال المنسوبة إلى الخيال.

قال أبو حامد:

فإن قيل: ونحن نقول: إن ما ليس بممكن فغير مقدور. وكون العالم أكبر مما هو عليه وأصغر ليس بممكن، فلا يكون مقدوراً.

قلت: هذا جواب لما شنعت به الأشعرية من أن وضع العالم يمكن الباري أن يصيره أكبر أو أصغر، هو تعجيز للباري سبحانه. لأن العجز، إنما هو عجز عن المقدور لا عن المستحيل.

ثم قال أبو حامد راداً عليهم:

وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن هذا مكابرة العقل، فإن العقل في تقدير العالم، أكبر أو أصغر مما هو عليه بذراع، ليس هو كتقدير الجمع بين السواد والبياض، والوجود والعدم، والممتنع هو الجمع بين النفي والإثبات، وإليه ترجع المحالات كلها؛ فهو تحكم فاسد.

قلت: القول بهذا هو كما قال، مكابرة للعقل الذي هو في بادىء الرأي. وأما عند العقل الحقيقي، فليس هو مكابرة، فإن القول بإمكان هذا، أو بعدم إمكانه مما يحتاج إلى برهان، ولذلك صدق في قوله: إنه ليس امتناع هذا، كتقدير الجمع بين السواد والبياض، لأن هذا معروف بنفسه واستحالته.

وأما كون العالم لا يمكن فيه أن يكون أصغر أو أكبر مما هو عليه، فليس معروفاً بنفسه، والمحالات، وإن كانت ترجع إلى المحالات المعروفة بـأنفسها فهي ترجع بنحوين:

أحدهما: أن يكون ذلك معروفاً بنفسه أنه محال.

والثاني: أن يكون يلزم عن وضعه لزوماً قريباً، أو بعيداً، محـال من المحالات المعروفة بأنفسها أنها محال. مثال ذلك: أن فرض العالم يمكن أن يكون أكبر، أو أصغر، يلزم عنه أن يكون خارجه ملاء، أو خلاء، ووضع خارجه ملاء أو خلاء، يلزم عنه محال من المحالات. أما الخلاء فوجود بُعد مفارق، وأما الجسم، فكونه متحركاً: إما إلى فوق، وإما إلى أسفل، وإما مستديراً. فإن كان ذلك كذلك، وجب أن يكون جزءاً من عالم آخر. وقد تبرهن أن وجود عالم آخر مع هذا العالم محال في العلم الطبيعي. وأقل ما يلزم عنه الخلاء، لأنّ كل عالم لا بد له من أسطقسات أربعة، وجسم مستدير يدور حولها.

فمن أحب أن يقف على هذا، فليضرب إليها بيده في المـواضع التي وجب ذكرها. وذلك بعد الشروط التي يجب أن يتقدم وجودها في الناظر نظراً برهانياً.

ثم ذكر الوجه الثاني فقال (الغزالي):

إنه إن كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه أو أصغر. فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن. والواجب مستغنٍ عن علة. فقالوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع، ونفي سبب هو مسبب الأسباب، وليس هذا مذهبكم.

قلت: الجواب عن هذا، أما بحسب مذهب ابن سينا فقريب. وذلك أن واجب الوجود عنده ضربان: واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره. والجواب عندي عن هذا أقرب. وذلك أنه يجب في الأشياء الضرورية على هذا القول أن لا يكون لها فاعل ولا صانع. مثال ذلك: أن الآلة التي ينشر بها الخشب، هي آلة مقدرة في الكمية والكيفية، والمادة. أعني أنها لا يمكن أن تكون من غير حديد، ولا يمكن أن تكون بغير شكل المنشار. ولا يمكن أن يكون المنشار بأي قدر اتفق، وليس أحد يقول: إن المنشار هو واجب الوجود. فانظر ما أخس هذه المغالطة.

ولو ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء المصنوعة وكيفياتها، وموادها كما تتوهمه الأشعرية في المخلوقات مع الخالق، لارتفعت الحكمة الموجودة في الصانع وفي المخلوقات. وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعاً، وكل مؤثر في الموجودات خالقاً. وهذا كله إبطال للعقل والحكمة.

قال أبو حامد:

الثالث: هو أن هذا الفاسد لا يعجز الخصم عن مقابلته بمثله. ونقول: إنه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكناً، بل وافق الوجود الإمكان من غير زيادة ولا نقصان. فإن قلتم: فقد انتقل القديم من العجز إلى القدرة، قلنا: لا، لأن الوجود لم يكن ممكناً، فلم يكن مقدوراً. وامتناع حصول ما ليس بممكن لا يدل على العجز. وإن قلتم: إنه كيف كان ممتنعاً فصار ممكناً؟ قلنا: ولمَ يستحيل أن يكون ممتنعاً في حال، ممكناً في حال؟ فإن قلتم: الأحوال متساوية. قيل لكم: والمقادير متساوية، فكيف يكون مقداراً ممكناً، أو أكبر منه أو أصغر بمقدار ظفر ممتنعاً؟ فإن لم يستحيل هذا، فهذا لا يستحيل. فهذه طريقة المقاومة.

والتحقيق في الجواب: أن ما ذكروه من تقدر الإمكانات لا معنى لها، وإنما المسلم أن الله تعالى قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل أبداً لو أراده، وليس في هذا القدر ما يوجب إثبات زمان ممتد إلا أن يضيف الوهم إليه بتلبيسه أشياء أُخر.

قلت: حاصل هذا القول أن تقول الأشعرية للفلاسفة: هذه المسألة عندنا مستحيلة؛ أعني قول القائل أن العالم يمكن أن يكون أكبر أو أصغر، وذلك أن هذا السؤال إنما يتصور على مذهب من يرى أن الإمكان يتقدم خروج الشيء إلى الفعل؛ أعني وجود الشيء الممكن. بل نقول: إن الإمكان وقع مع الفعل على ما هو عليه من غير زيادة ولا نقصان. قلت: إلا أن جحد تقدم الإمكان للشيء الممكن جحد للضروريات: فإن الممكن يقابله الممتنع من غير وسط بينهما، فإن كان الشيء ليس ممكناً قبل وجوده، فهو ممتنع ضرورة، والممتنع إنزاله موجوداً كذب محال. وأما إنزال الممكن موجوداً فهو كذب ممكن، لا كذب مستحيل. وقولهم: إن الإمكان مع الفعل كذب، فإن الإمكان والفعل متناقضان لا يجتمعان في آن واحد، فهؤلاء يلزمهم ألا يوجد إمكان لا مع الفعل ولا قبله. والإلزام الصحيح للأشعرية في هذا القول ليس هو أن ينتقل القديم من العجز إلى القدرة، لأنه لا يسمى عاجزاً من لم يقدر على فعل الممتنع، وإنما الإلزام الصحيح أن يكون الشيء انتقل من طبيعة الامتناع إلى

طبيعة الوجود، وهو مثل انقلاب الضروري ممكناً وإنزال شيء ما ممتنعاً في وقت، ممكناً في وقت، لا يخرجه عن طبيعة الممكن، فإن هذه حال كل ممكن. مثال ذلك: أن كل ممكن فوجوده مستحيل في حال وجود ضده في موضوعه، فإذا سلم الخصم أن شيئاً ما ممتنع في وقت، ممكن في وقت آخر، فقد سلم أن الشيء من طبيعة الممكن المطلق لا من طبيعة الممتنع؛ ويلزم هذا إذا فرض أن العالم كان ممتنعاً قبل حدوثه دهراً لا نهاية له أن يكون إذا حدث انقلبت طبيعته من الاستحالة إلى الإمكان. وهذه مسألة غير التي كان الكلام فيها وقد قلنا أن الخروج من مسألة إلى مسألة من فعل السفسطائيين.

وأما قوله: والتحقيق في الجواب: إن ما ذكروه من تقدر الإمكانات لا معنى له، وإنما المسلم أن الله تعالى، قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل أبداً لو أراده وليس في هذا القدر ما يوجب إثبات زمان ممتد إلا أن يضيف الوهم إليه بتلبيسه أشياء أخر.

فإنه إن كان ليس في هذا الوضع ما يوجب سرمدية الزمان كما قال، ففيه ما يوجب إمكان وقوع العالم سرمدياً، وكذلك الزمان وذلك أن الله تعالى لم يزل قادراً على الفعل، فليس ههنا ما يوجب امتناع مقارنة فعله على الدوام لوجوده بل لعل مقابل هذا هو الذي يدل على الامتناع وهو أنه لا يكون قادراً في وقت، ويكون قادراً في وقت آخر، ولا يقال فيه أنه قادر إلا في أوقات محدودة متناهية وهو موجود أزلي قديم. فعادت المسألة إلى: هل يجوز أن يكون العالم قديماً أو محدثاً، أو لا يجوز أن يكون قديماً، أو لا يجوز أن يكون محدثاً، أو يجوز أن يكون محدثاً ولا يجوز أن يكون قديماً، وإن كان محدثاً فهل يجوز أن يكون فعلاً أولاً أو لا أول؟ فإن لم يكن في العقل إمكان للوقوف على واحد من هذه المتقابلات فليرجع إلى السماع، ولا تعد هذه المسألة من العقليات. وإذا قلنا أن الأول لا يجوز عليه ترك الفعل الأفضل وفعل الأدنى لأنه نقص، فأي نقص أعظم من أن يوضع فعل القديم متناهياً محدوداً كفعل المحدث مع أن الفعل المحدود إنما يتصور من الفاعل المحدود لا من الفاعل القديم الغير محدود الوجود والفعل، فهذا كله كما ترى لا يخفى على من له أدنى بصر بالمعقولات. فكيف يمتنع على القديم أن يكون قبل الفعل الصادر عنه الآن فعل وقبل ذلك الفعل فعل ويمر ذلك في أذهاننا إلى غير نهاية، كما يستمر وجوده؛ أعني الفاعل إلى غير نهاية، فإن من لا يساوق وجوده الزمان ولا يحيط

به من طرفيه يلزم ضرورة أن يكون فعله لا يحيط به الزمان ولا يساوقه زمان محدود، وذلك أن كل موجود فلا يتراخى فعله عن وجوده إلا أن يكون ينقصه من وجوده شيء أعني أن لا يكون على وجوده الكامل أو يكون من ذوي الاختيار فيتراخى فعله عن وجوده عن اختياره ومن يضع أن القديم لا يصدر عنه إلا فعل حادث فقد وضع أن فعله بجهة ما مضطر وأنه لا اختيار له من تلك الجهة في فعله.

الدليل الثالث على قدم العالم

قال أبو حامد: تمسكوا بأن قالوا وجود العالم ممكن قبل وجوده، إذ يستحيل أن يكون ممتنعاً ثم يصير ممكناً، وهذا الإمكان لا أول له أي لم يزل ثابتاً ولم يزل العالم ممكناً وجوده، إذ لا حال من الأحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه ممتنع الوجود، فإذا كان الإمكان لم يزل فالممكن على وفق الإمكان أيضاً لم يزل، فإن معنى قولنا أنه ممكن وجوده أنه ليس محالاً وجوده فإذا كان ممكناً وجوده أبداً لم يكن محالاً وجوده أبداً وإلا فإن كان محالاً وجوده أبداً بطل قولنا أنه ممكن وجوده أبداً وإن بطل قولنا: إنه ممكن وجوده أبداً بطل قولنا أن الإمكان لم يزل، وإن بطل قولنا الإمكان لم يزل صح قولنا: إن الإمكان له أول وإذا صح أن له أولاً كان قبل ذلك غير ممكن فيؤدي إلى إثبات حال لم يكن العالم ممكناً ولا كان الله عليه قادراً.

قلت: أما من يسلم أن العالم كان قبل أن يوجد ممكناً إمكاناً لم يزل، فإنه يلزمه أن يكون العالم أزلياً، لأن ما لم يزل ممكناً إن وضع أنه لم يزل موجوداً لم يكن يلزم عن إنزاله محال، وما كان ممكناً أن يكون أزلياً فواجب أن يكون أزلياً لأن الذي يمكن فيه أن يقبل الأزلية لا يمكن فيه أن يكون فاسداً إلا لو أمكن أن يعود الفاسد أزلياً، ولذلك ما يقول الحكيم، إن الإمكان في الأمور الأزلية هو ضروري.

قال أبو حامد: الإعتراض أن يقال العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم ما من وقت إلا ويتصور أحداثه فيه وإذا قدر موجوداً أبداً لم يكن حادثاً فلم يكن الواقع على وفق الإمكان بل على خلافه وهذا كقولهم في المكان وهو أن تقدير العالم أكبر مما هو أو خلق جسم فوق العالم ممكنٌ وكذا آخر فوق ذلك الآخر وهكذا إلى غير نهاية ولا نهاية لإمكان الزيادة ومع ذلك فوجود ملاء مطلق لا غاية له غير ممكن وكذلك وجود لا ينتهي طرفه غير ممكن بل كما يقال إن الممكن جسم متناهي السطح ولكن لا تتعين مقاديره في الكبر والصغر فكذلك الممكن الحدوث ومبادىء الوجود لا تتعين في التقدم والتأخر وأصل كونه حادثاً متعين فإنه الممكن لا غير.

قلت: أما من وضع أن قبل العالم إمكاناً واحداً بالعدد لم يزل فقد يلزمه أن يكون العالم أزلياً وأما من وضع أن قبل العالم إمكانات للعالم غير متناهية بالعدد، كما وضع أبو حامد في الجواب فقد يلزمهم أن يكون قبل هذا العالم عالم، وقبل العالم الثاني عالم ثالث، ويمر ذلك إلى غير نهاية كالحال في أشخاص الناس وبخاصة إذا وضع فساد المتقدم شرطاً في وجود المتأخر. مثال ذلك: أنه إن كان الله سبحانه قادراً على أن يخلق قبل هذا العالم عالماً آخر، وقبل ذلك الآخر آخر، فقد لزم أن يمر الأمر إلى غير نهاية وإلا لزم أن يوصل إلى عالم ليس يمكن أن يخلق قبله عالم آخر وذلك لا يقول به المتكلمون ولا تعطيه حجتهم التي يحتجون بها على حدوث العالم، وإذا كان ممكناً أن يكون قبل هذا العالم عالم آخر إلى غير نهاية فإنزاله كذلك قد يظن به أنه ليس محالاً لكن إنزاله كذلك إذا فحص عنه يظهر أنه محال، لأنه يلزم أن تكون طبيعة هذا العالم طبيعة الشخص الواحد الذي في هذا العالم الكائن الفاسد، فيكون صدوره عن المبدأ الأول بالنحو الذي صدر عنه الشخص، وذلك بتوسط متحرك أزلي وحركة أزلية، فيكون هذا العالم جزءاً من عالم آخر كالحال في الأشخاص الكائنة الفاسدة في هذا العالم، فبالاضطرار إما ينتهي الأمر إلى عالم أزلي بالشخص أو يتسلسل، وإذا وجب قطع التسلسل فقطعها بهذا العالم أولى؛ أعني بإنزاله واحداً بالعدد أزلياً.

الدليل الرابع على قدم العالم

وهو أنهم قالوا: كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه، إذ لا يستغني الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثة، وإنما الحادث الصور والأعراض والكيفيات على المواد، إلى قوله: فلم تكن المادة الأولى حادثة بحال.

قلت: حاصل هذا القول أن كل حادث فهو ممكن قبل حدوثه وأن الإمكان يستدعي شيئاً يقوم به وهو المحل القابل للشيء الممكن، وذلك أن الإمكان الذي من قبل القابل ليس ينبغي أن يعتقد فيه أنه الإمكان الذي من قبل الفاعل، وذلك أن قولنا في زيد أنه يمكن أن يفعل كذا غير قولنا في المفعول أنه يمكن، ولذلك يشترط في إمكان الفاعل إمكان القابل فإذا كان الفاعل لا يمكن أن يفعل ممتنعاً، وإذا لم يمكن أن يكون الإمكان المتقدم على الحادث في غير موضوع أصلاً ولا أمكن أن يكون الفاعل هو الموضوع، ولا الممكن، لأن

الممكن إذا حصل بالفعل ارتفع الإمكان فلم يبق إلا أن يكون الحامل للإمكان هو الشيء القابل للممكن وهو المادة. والمادة لا تتكون بما هي مادة لأنها كانت تحتاج إلى مادة ويمر الأمر إلى غير نهاية، بل إن كانت مادة متكونة فمن جهة ما هي مركبة من مادة وصورة، وكل متكون فإنما يتكون من شيء ما، فإما أن يمر ذلك إلى غير نهاية على استقامة في مادة غير متناهية وذلك مستحيل، وأن قدرنا محركاً أزلياً لأنه لا يوجد شيء بالفعل غير متناه، وإما أن تكون الصور تتعاقب على موضوع غير كائن ولا فاسد ويكون تعاقبها أزلياً ودوراً. فإن كان ذلك كذلك وجب أن يكون ههنا حركة أزلية تفيد هذا التعاقب الذي في الكائنات الفاسدات الأزلية، وذلك أنه يظهر أن كون كل واحد من المتكونات هو فساد للآخر وفساده هو كون لغيره وألا يتكون شيء من غير شيء، فإن معنى التكون هو انقلاب الشيء وتغيره مما بالقوة إلى الفعل، ولذلك فليس يمكن أن يكون عدم الشيء هو الذي يتحول وجوداً، ولا هو الشيء الذي يوصف بالكون؛ أعني الذي نقول فيه أنه يتكون، فبقي أن يكون ههنا شيء حامل للصور المتضادة وهي التي تتعاقب الصور عليها.

قال أبو حامد: الاعتراض أن يقال: الإمكان الذي ذكروه يرجع إلى قضاء العقل، فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره سميناه ممكناً، وإن امتنع سميناه مستحيلاً، وإن لم يقدر على تقدير عدمه سميناه واجباً فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفاً له. بدليل ثلاثة أمور:

أحدها: أن الإمكان لو استدعى شيئاً موجوداً يضاف إليه ويقال أنه إمكانه لاستدعى الامتناع شيئاً موجوداً يقال أنه امتناعه، وليس للممتنع وجود في ذاته ولا مادة يطري عليها المحال حتى يضاف الامتناع إلى المادة.

قلت: أما أن الإمكان يستدعي مادة موجودة فذلك بيّن فإن سائر المعقولات الصادقة لا بد أن تستدعي أمراً موجوداً خارج النفس، إذ كان الصادق كما قيل في حده: إنه الذي يوجد في النفس على ما هو عليه خارج النفس. فلا بد في قولنا في الشيء: إنه ممكن أن يستدعي هذا الفهم شيئاً يوجد فيه هذا الإمكان. وأما الإستدلال على أنه لا يستدعي معقول الإمكان موجوداً يستند إليه بدليل أن الممتنع لا يستدعي موجوداً يستند إليه، فقول سفسطائي. وذلك أن الممتنع يستدعي موضوعاً مثل ما يستدعي الإمكان، وذلك بيّن لأن الممتنع هو مقابل الممكن والأضداد المتقابلة تقتضي ولا بد موضوعاً، فإن

الإمتناع هو سلب الإمكان، فإن كان الإمكان يستدعي موضوعاً فإن الإمتناع الذي هو سلب ذلك الإمكان يقتضي موضوعاً أيضاً؛ مثل قولنا: إن وجود الخلاء ممتنع بأن وجود الأبعاد مفارقة ممتنع خارج الأجسام الطبيعية أو داخلها ونقول: إن الضدين ممتنع وجودهما في موضوع واحد. ونقول: إنه ممتنع أن يوجد الاثنان واحداً، ومعنى ذلك في الوجود. وهذا كله بيّن بنفسه، فلا معنى لاعتبار هذه المغالطة التي أتى بها ههنا.

قال أبو حامد: والثاني: إن السواد والبياض يقضي العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين فإن كان هذا الإمكان مضافاً إلى الجسم الذي يطريان عليه حتى يقال معناه أن هذا الجسم يمكن أن يسودّ وأن يبيضّ، فإذاً ليس البياض في نفسه ممكناً ولا له نعت الإمكان وإنما الممكن الجسم والإمكان مضاف إليه فنقول: ما حكم نفس السواد في ذاته أوَ هو ممكن أو واجب أو ممتنع ولا بد من القول بأنه ممكن فدل أن العقل في القضية بالإمكان لا يفتقر إلى وضع ذات موجودة يضيف إليها الإمكان.

قلت: هذه مغالطة، فإن الممكن يقال على القابل وعلى المقبول، والذي يقال على الموضوع يقابله الممتنع والذي يقال على المقبول يقابله الضروري. والذي يتصف بالإمكان الذي يقابله الممتنع ليس هو الذي يخرج من الإمكان إلى الفعل من جهة ما يخرج إلى الفعل، لأنه إذا خرج ارتفع عنه الإمكان وإنما يتصف بالإمكان من جهة ما هو بالقوة. والحامل لهذا الإمكان هو الموضوع الذي ينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وذلك بيّن من حد الممكن، فإن الممكن هو المعدوم الذي يتهيأ أن يوجد وألا يوجد، وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكناً من جهة ما هو معدوم ولا من جهة ما هو موجود بالفعل، وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة، ولهذا قالت المعتزلة إن المعدوم هو ذات ما؛ أعني المعدوم في نفسه - من جهة ما هو بالقوة، أعني أنه من جهة القوة والإمكان الذي له يلزم أن يكون ذاتاً ما في نفسه فإن العدم ذات ما، وذلك أن العدم يضاد الوجود وكل واحد منهما يخلف صاحبه، فإذا ارتفع عدم شيء ما خلفه وجوده وإذا ارتفع وجوده خلفه عدمه. ولما كان نفس العدم ليس يمكن فيه أن ينقلب وجوداً ولا نفس الوجود أن ينقلب عدماً وجب أن يكون القابل لهما شيئاً ثالثاً غيرهما، وهو الذي يتصف بالإمكان والتكون والإنتقال من صفة العدم إلى صفة الوجود، فإن العدم لا يتصف بالتكون والتغير ولا الشيء الكائن بالفعل أيضاً يتصف بذلك، لأن الكائن إذا صار بالفعل ارتفع عنه وصف التكون والتغير

والإمكان، فلا بد إذاً ضرورة من شيء يتصف بـالتكون والتغيـر والإنتقال من العدم إلى الوجود كالحال في انتقال الأضداد بعضها إلى بعض؛ أعني أنه يجب أن يكون لها موضوع تتعاقب عليه، إلا أنه في التغير الذي في سائر الأعراض بالفعل، وهو في الجوهر بالقوة. ولسنا نقدر أيضاً أن نجعـل هذا المـوصوف بالإمكان والتغير الشيء الذي بالفعل؛ أعني الذي منه الكون من جهة ما هو بالفعل لأن ذلك أيضاً يـذهب، والذي منـه الكون يجب أن يكـون جزءاً من المتكون، فإذاً ههنا موضوع ضرورة هو القابل للإمكـان وهو الحـامل للتغيـر والتكون، وهو الذي يقال فيه أنه تكوّن وتغيّر وانتقل من العدم إلى الـوجود. ولسنا نقدر أيضاً أن نجعل هذا من طبيعة الشيء الخارج إلى الفعل؛ أعني من طبيعة الموجود بالفعل لأنه لو كان ذلك كذلك لم يتكون الموجود، وذلك أن التكوّن هو من معدوم لا من موجود. فهذه الطبيعة إتفق **الفلاسفة والمعتزلة** على إثباتها، إلا أن **الفلاسفة** ترى أنها لا تتعرى من الصورة الموجودة بالفعل؛ أعني لا تتعرى من الوجود، وإنما تنتقل من وجود إلى وجود كانتقال النطفة مثلاً إلى الدم وإنتقال الدم إلى الأعضاء التي للجنين وذلك أنها لو تعرت من الـوجود لكانت موجودة بذاتها، ولو كانت موجودة بذاتها لما كان منها كون، **فهذه الطبيعة عندهم هي التي يسمونها بالهيولي وهي علة الكون والفساد**، وكل موجود يتعرى من هذه الطبيعة فهو عندهم غير كائن ولا فاسد.

قال أبو حامد: والثالث أن نفوس الآدميين عندهم جواهر قائمة بأنفسها ليس بجسم ومادة ولا منطبع في مادة وهي حادثة على ما اختاره ابن سينا والمحققون منهم ولها إمكان قبل حدوثها وليس لها ذات ولا مادة فإمكانها وصف إضافي ولا يـرجع إلى قـدرة القادر وإلى الفاعل فإلى ماذا يرجع؟ فينقلب عليهم هذا الإشكال.

قلت: لا أعلم أحداً من الحكماء قال أن النفس حادثة حدوثاً حقيقياً ثم قال أنها باقية إلا ما حكاه عن ابن سينا، وإنما الجميع على أن حدوثها هو إضافي، وهو اتصالها بالإمكانات الجسمية القابلة لذلك الإتصال، كالإمكانات التي في المرايا لإتصال شعاع الشمس بها، وهذا الإمكان عندهم ليس هو من طبيعة إمكان الصور الحادثة الفاسدة، بل هو إمكان على نحو ما يزعمون أن البرهان أدى إليه، وأن الحامل لهذا الإمكان طبيعة غير طبيعة الهيولي، ولا يقف على مذهبهم في هذه الأشياء إلا من نظر في كتبهم على الشروط التي وضعوها مع فطرة فائقة ومعلم عارف. فتعرض أبي حامد إلى مثل هذه الأشياء هذا النحو

من التعرض لا يليق بمثله، فإنه لا يخلو من أحد أمرين إما أنه فهم هذه الأشياء على حقائقها فساقها ههنا على غير حقائقها وذلك من فعل الأشرار، وإما أنه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض إلى القول فيما لم يحط به علماً وذلك من فعل الجهال، والرجل يجل عندنا عن هذين الوصفين، ولكن لا بد للجواد من كبوة فكبوة أبي حامد هي وضعه هذا الكتاب، ولعله اضطر إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه.

قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة:

فإن قيل ردّ الإمكان إلى قضاء العقل محال إذ لا معنى لقضاء العقل إلا العلم بالإمكان، فالإمكان معلوم وهو غير العلم بل العلم يحيط به ويتبعه ويتعلق به على ما هو عليه، والعلم لو قدر عدمه لم ينعدم المعلوم والمعلوم إذا قدّر انتفاؤه انتفى العلم فالعلم والمعلوم أمران اثنان: أحدهما تابع والآخر متبوع، ولو قدرنا إعراض العقلاء عن تقدير الإمكان وغفلتهم عنه لكنا نقول لا يرتفع الإمكان بل الممكنات في أنفسها ولكن العقول غفلت عنها أو عدمت العقول والعقلاء فيبقى الإمكان لا محالة.

وأما الأمور الثلاثة فلا حجة فيها فإن الإمتناع أيضاً وصف إضافي يستدعي موجوداً يضاف إليه ومعنى الممتنع الجمع بين الضدين، فإذا كان المحل أبيض كان ممتنعاً عليه أن يسودّ مع وجود البياض، فلا بد من موضوع يشار إليه موصوف بصفة فعند ذلك يقال ضده ممتنع عليه، فيكون الإمتناع وصفاً إضافياً قائماً بموضوع مضافاً إليه. وأما الوجوب فلا يخفى أنه مضاف إلى الوجود الواجب.

وأما الثاني وهو كون السواد في نفسه ممكناً فغلط، فإنه إن أخذ مجرداً دون محل يحله كان ممتنعاً لا ممكناً وإنما يصير ممكناً إذا قدر هيئة في جسم فالجسم مهيّأ لتبدل هيئة والتبدل ممكن على الجسم وإلا فليس للسواد نفس مفردة حتى يوصف بإمكان.

وأما الثالث وهو النفس فهي قديمة عند فريق ولكن ممكن لها التعلق بالأبدان فلا يلزم على هذا ومن سلم حدوثه فقد اعتقد فريق منهم أنه منطبع في المادة تابع للمزاج على ما دل عليه كلام جالينوس في بعض المواضع، فتكون في مادة وإمكانها مضاف إلى مادتها وعلى مذهب من سلم أنها حادثة وليست منطبعة فمعناه أن المادة ممكن لها أن يدبرها نفس ناطقة فيكون الإمكان السابق على الحدوث مضافاً إلى المادة وإن لم تنطبع فيها فلها علاقة معها إذ هي المدبرة والمستعملة لها، فيكون الإمكان راجعاً إليها بهذا الطريق.

قلت: ما أورده في هذا الفصل، هو كلام صحيح وأنت تتبين ذلك مما ذكرنا من تفهيم طبيعة الممكن.

ثم قال أبو حامد معانداً للحكماء:

والجواب أن رد الإمكان والوجوب والإمتناع إلى قضايا عقلية صحيح. وما ذكر بأن معنى قضايا العقل علمه والعلم يستدعي معلوماً فيقال لهم: كما أن اللونية والحيوانية وسائر القضايا الكلية ثابتة في العقل عندهم، وهي علوم لا يقابل لا معلوم لها ولكن لا وجود لمعلوماتها في الأعيان حتى صرح الفلاسفة بأن الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان، وإنما الموجود في الأعيان جزئيات شخصية وهي محسوسة غير معقولة ولكنها سبب لأن ينتزع العقل منها قضية مجردة عن المادة عقلية، فإذا اللونية قضية مفردة في العقل سوى السوادية والبياضية ولا يتصور في الوجود لون ليس بسواد ولا بياض ولا غيره من الألوان، وثبت في العقل صورة اللونية من غير تفصيل ويقال هي صورة وجودها في الأذهان لا في الأعيان فإن لم يمتنع هذا لم يمتنع ما ذكرناه.

قلت: هذا كلام سفسطائي، لأن الإمكان هو كلي، له جزئيات موجودة خارج الذهن كسائر الكليات، وليس العلم علماً للمعنى الكلي ولكنه علم للجزئيات بنحو كلي يفعله الذهن في الجزئيات عندما يجرد منها الطبيعة الواحدة المشتركة التي انقسمت في المواد، فالكلي ليست طبيعته طبيعة الأشياء التي هو لها كلي، وهو في هذا القول غالط فأخذ أن طبيعة الإمكان هي طبيعة الكلي دون أن يكون هنالك جزئيات يستند إليها هذا الكلي أعني الإمكان الكلي. والكلي ليس بمعلوم بل به تعلم الأشياء، وهو شيء موجود في طبيعة الأشياء المعلومة بالقوة، ولولا ذلك لكان إدراكه للجزئيات من جهة ما هي كليات إدراكاً كاذباً وإنما كان يكون ذلك كذلك لو كانت الطبيعة المعلومة جزئية بالذات لا بالعرض، والأمر بالعكس؛ أعني أنها جزئية بالعرض كلية بالذات، ولذلك متى لم يدركها العقل من جهة ما هي كلية غلط فيها وحكم عليها بأحكام كاذبة، فإذا جرد تلك الطبائع التي في الجزئيات من المواد وصيرها كلية أمكن أن يحكم عليها حكماً صادقاً، وإلا اختلطت عليه الطبائع والممكن هو واحد من هذه الطبائع. وأيضاً فإن قول الفلاسفة الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان، إنما يريدون أنها موجودة بالفعل في الأذهان لا في الأعيان وليس يريدون إنها ليست موجودة أصلاً في الأعيان بل يريدون إنها موجودة بالقوة غير موجودة بالفعل، ولو كانت غير موجودة أصلاً لكانت كاذبة. وإذا كانت خارج الأذهان موجودة بالقوة، وكان الممكن خارج النفس بالقوة فإذا من هذه الجهة تشبه طبيعته طبيعة الممكن، ومنها رام أن يغلط لأنه شبه الإمكان بالكليات لكونهما يجتمعان في الوجود الذي بالقوة، ثم وضع أن الفلاسفة يقولون: إنه

ليس للكليات خارج النفس وجود أصلاً فأنتج أن الإمكان ليس له وجود خارج النفس فما أقبح هذه المغالطة وأخبثها.

قال أبو حامد: وأما قولهم لو قدر عدم العقلاء أو غفلتهم ما كان الإمكان ينعدم. فنقول: ولو قدر عدمهم هل كانت القضايا الكلية وهي الأجناس والأنواع تنعدم، فإذا قالوا نعم إذ لا معنى لها إلى قضية في العقول فكذلك قولنا في الإمكان ولا فرق بين البابين. وإن زعموا أنها تكون باقية في علم الله تعالى فكذا القول في الإمكان فالإلزام واقع والمقصود إظهار تناقض كلامهم.

قلت: الذي يظهر من هذا القول سخافته، وتناقضه، وذلك إن أقنع ما أمكن فيه ابتناء على مقدمتين. أحديهما: أنه بين أن الإمكان منه جزئي خارج النفس وكلي وهو معقول تلك الجزئيات فهو قول غير صحيح. وإن قالوا: إن طبيعة الجزئيات خارج النفس من الممكنات هي طبيعة الكلي الذي في الذهن فليس له لا طبيعة الجزئي ولا الكلي، أو تكون طبيعة الجزئي هي طبيعة الكلي وهذا كله سخافات. وكيف ما كان، فإن الكلي له وجود ما خارج النفس.

قال أبو حامد: وأما العذر عن الإمتناع فإنه يضاف إلى المادة الموصوفة بالشيء إذ يمتنع عليه ضده، فليس كل محال كذلك، فإن وجود شريك لله تعالى محال وليس ثم مادة يضاف إليها الإمتناع. فإن زعموا أن معنى استحالة الشريك انفراد الله تعالى بذاته وتوحده واجب والإنفراد مضاف إليه. فنقول: ليس بواجب فإن العالم موجود معه فليس منفرداً. فإن زعموا أن انفراده عن النظير واجب ونقيض الواجب ممتنع وهو إضافة إليه قلنا معنى انفراد الله تعالى عنها ليس كإنفراده عن النظير، فإن انفراده عن النظير واجب وانفراده عن المخلوقات الممكنة غير واجب.

قلت: هذا كله كلام ساقط فإنه لا يشك أن قضايا العقل إنما هي حكم له على طبائع الأشياء خارج النفس. فلو لم يكن خارج النفس لا ممكن ولا ممتنع لكان قضاء العقل بذلك كلا قضاء، ولم يكن فرق بين العقل والوهم. ووجود النظير لله سبحانه ممتنع الوجود في الوجود، كما أنه وجوده واجب الوجود في الوجود فلا معنى لتكثير الكلام في هذه المسألة.

قال أبو حامد: ثم العذر باطل بالنفوس الحادثة. فإن لها ذواتاً مفردة وإمكاناً سابقاً على الحدوث، وليس ثم ما يضاف إليه وقولهم: إن المادة ممكن لها أن تدبرها النفوس فهذه إضافة بعيدة فإن اكتفيتم بهذا فلا يبعد أن يقال معنى إمكان الحادث أن القادر عليها يمكن في حقه أن يحدثها فيكون إضافة إلى الفاعل مع أنه ليس منطبعاً فيه، كما أنه إضافة إلى

البدن المنفعل مع أنه لا ينطبع فيه ولا فرق بين النسبة إلى الفاعل والنسبة إلى المنفعل إذ لم يكن إنطباع في الموضعين.

قلت: يريد أنه يلزمهم إن وضعوا الإمكان بحدوث النفس غير منطبع في المادة أن يكون الإمكان الذي في القابل كالإمكان الذي في الفاعل، لأن يصدر عنه الفعل فيستوي الإمكانان وذلك شيء شنيع. وذلك أن على هذا الوضع تأتي النفس كأنها تدير البدن من خارج كما يدير الصانع المصنوع، فلا تكون النفس هيئة في البدن كما لا يكون الصانع هيئة في المصنوع.

والجواب: أنه لا يمتنع أن يوجد من الكمالات التي تجري مجرى الهيئات ما يفارق محله مثل الملاح في السفينة والصانع مع الآلة التي يفعل بها، فإن كان البدن كالآلة للنفس، فهي هيئة مفارقة. وليس الإمكان الذي في الآلة كالإمكان الذي في الفاعل، بل توجد الآلة في الحالتين جميعاً أعني الإمكان الذي في المنفعل والإمكان الذي في الفاعل، ولذلك كانت الآلات محركة ومتحركة، فمن جهة أنها محركة يوجد فيها الإمكان الذي في الفاعل، ومن جهة أنها متحركة يوجد فيها الإمكان الذي في القابل، فليس يلزمهم من وضع النفس مفارقة أن يوضع الإمكان الذي في القابل هو بعينه الإمكان الذي في الفاعل. وأيضاً الإمكان الذي في الفاعل عند الفلاسفة ليس حكماً عقلياً فقط، بل حكم على شيء خارج النفس، فلا منفعة للمعاندة بتشبيه أحد الإمكانين بالآخر.

ولما شعر أبو حامد أن هذه الأقاويل كلها إنما تفيد شكوكاً وحيرة عند من لا يقدر على حلها وهو من فعل الشرار السفسطائيين.

قال:

ر فإن قيل: فقد عوّلتم في جميع الإعتراضات على مقابلة الإشكالات بالإشكالات ولم يخل ما أوردتموه من الأشكال.

قلنا: المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة وينحل وجه الإشكال في تقدير المعارضة والمطالبة، ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب إلا تكدير مذهبهم والتغيير في وجوه أدلتهم بما نبين تهافتهم، ولم نتطرق للذب عن مذهب معين فلذلك لا نخرج عن مقصود الكتاب ولا نستقصي القول في الأدلة الدالة على الحدث. إذ غرضنا إبطال دعواهم معرفة القدم. وأما إثبات المذهب الحق فسنضع فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا إن شاء الله ونسميه قواعد العقائد ونعتني فيه بالإثبات كلما اعتنينا في هذا الكتاب بالهدم.

قلت: أما مقابلة الإشكالات بالإشكالات فليس تقتضي هدماً، وإنما تقتضي حيرة وشكوكاً عند من عارض إشكالاً بإشكال، ولم يبن عنده أحد الإشكالين وبطلان الإشكال الذي يقابله وأكثر الأقاويل التي عاندهم بها هذا الرجل هي شكوك تعرض عند ضرب أقاويلهم بعضها ببعض وتشبيه المختلفات منها بعضها ببعض، وتلك معاندة غير تامة. والمعاندة التامة إنما هي التي تقتضي إبطال مذهبهم بحسب الأمر في نفسه لا بحسب قول القائل به، مثل إنزاله أنه يمكن لخصومهم أن يدعوا إن الإمكان حكم ذهني، مثل دعواهم ذلك في الكلي فإنه لو سلم صحة الشبه بينهما لم يلزم عن ذلك إبطال كون الإمكان قضية مستندة إلى الوجود وإنما كان يلزم عنه أحد الأمرين، أما إبطال كون الكلي في الذهن فقط، وأما كون الإمكان في الذهن فقط. وقد كان واجباً عليه أن يبتدىء بتقرير الحق قبل أن يبتدىء بما يوجب حيرة الناظرين وتشككهم، لئلا يموت الناظر قبل أن يقف على ذلك الكتاب، أو يموت هو قبل وضعه وهذا الكتاب لم يصل إلينا بعد، ولعله لم يؤلفه وقوله: إنه ليس يقصد في هذا الكتاب نصرة مذهب مخصوص، إنما قاله لئلا يظن به أنه يقصد نصرة مذهب الأشعرية. والظاهر من الكتب المنسوبة إليه أنه راجع في العلوم الإلهية إلى مذهب الفلاسفة ومن أبينها في ذلك وأصحها ثبوتاً له كتابه المسمى بمشكاة الأنوار.

المسألة الثانية

في إبطال قولهم في أبدية العالم والزمان والحركة

قال أبو حامد: لتعلم أن هذه المسألة فرع الأولى، فإن العالم عندهم كما أنه أزلي لا بداية لوجوده فهو أبدي لا نهاية لآخره، ولا يتصور فناؤه وفساده بل لم يزل كذلك ولا يزال أيضاً كذلك.

وأدلتهم الأربعة التي ذكرناها في الأزلية جارية في الأبدية والإعتراض كالإعتراض من غير فرق. فإنهم يقولون: إن العالم معلول وعلته أزلية أبدية فكذلك المعلول مع العلة وتقول: إذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول وعليه بنوا منع الحدوث وهو بعينه جار في الانقطاع وهذا مسلكهم الأول.

ومسلكهم الثاني: إن العالم إذا عدم فيكون عدمه بعد وجوده فيكون له بعد ففيه إثبات الزمان.

ومسلكهم الثالث: إن إمكان الوجود لا ينقطع، فكذلك الوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الإمكان. إلا أن هذا الدليل لا يقوى، فانا نحيل أن يكون أزلياً ولا نحيل أن يكون أبدياً لو أبقاه الله تعالى أبداً إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً وأن يكون له أول. ولم يوجب أن يكون للعالم لا محالة آخر إلا أبو الهذيل العلاف فإنه قال كما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية لها فكذلك في المستقبل. وهو فاسد لأن كل المستقبل قط لا يدخل في الوجود لا متلاحقاً ولا متساوقاً والماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقاً وإن لم يكن متساوقاً. وإذا تبين أنا لا نبعد بقاء العالم أبداً من حيث العقل بل نجوز إبقاءه وإفناءه فإنما يعرف الواقع من قسمي الممكن بالشرع فلا يتعلق النظر فيه بالمعقول.

قلت: أما قوله إنما يلزم عن دليلهم الأول من أزلية العالم فيما مضى يلزم عنه فيما يستقبل فصحيح. وكذلك دليلهم الثاني. وأما قوله إنه ليس يلزم في الدليل الثالث في المستقبل مثل ما يلزم في الماضي على رأيهم فأنا نحيل أن

يكون العالم أزلياً فيما مضى، ولسنا نحيل أن يكون أزلياً فيما يستقبل إلا أبو الهذيل العلاف فإنه يرى أن كون العالم أزلياً من الطرفين محال، فليس كما قال لإنه إذا سلم لهم أن العالم لم يزل إمكانه وأن إمكانه يلحقه حالة ممتدة معه يقدر بها ذلك الإمكان كما يلحق الموجود الممكن إذا خرج إلى الفعل تلك الحال. وكان يظهر من هذا الإمتداد أنه ليس له أول. صح لهم أن الزمان ليس له أول إذ ليس هذا الإمتداد شيئاً إلا الزمان وتسمية من سماه دهراً لا معنى له. وإذا كان الزمان مقارناً للإمكان والإمكان مقارناً للوجود المتحرك فالوجود المتحرك لا أول له. وأما قولهم: إن كل ما وجد في الماضي فله أول فقضية باطلة، لأن الأول يوجد في الماضي أزلياً كما يوجد في المستقبل، وأما تفريقهم في ذلك بين الأول وفعله فدعوى تحتاج إلى برهان لكون وجود ما وقع في الماضي مما ليس بأزلي غير وجود ما وقع في الماضي من الأزلي، وذلك أن ما يقع في الماضي من غير الأزلي هو متناه من الطرفين؛ أعني أن له ابتداء وانقضاء وأما ما وقع في الماضي من الأزلي فليس له إبتداء ولا انقضاء ولذلك لما كانت الفلاسفة لا يضعون للحركة الدورية إبتداء فليس يلزمهم أن يكون لها انقضاء، لأنهم لا يضعون وجودها في الماضي وجود الكائن الفاسد، ومن سلم ذلك منهم فقد تناقض، ولذلك كانت هذه القضية صحيحة أن كل ما له ابتداء فله انقضاء. وأما أن يكون شيء له ابتداء وليس له انقضاء فلا يصح إلا لو انقلب الممكن أزلياً، لأن كل ما له إبتداء فهو ممكن. وأما أن يكون شيء يمكن أن يقبل الفساد ويقبل الأزلية فشيء غير معروف، وهو مما يجب أن يفحص عنه وقد فحص عنه الأوائل، فأبو الهذيل موافق للفلاسفة في أن كل محدث فاسد وأشد التزاماً لأصل القول بالحدوث. وأما من فرق بين الماضي والمستقبل بأن ما كان في الماضي قد دخل كله في الوجود وما في المستقبل فلا يدخل كله في الوجود وإنما يدخل منه شيء فشيء، فكلام مُموَّهٌ. وذلك أن ما في الماضي بالحقيقة فقد دخل في الزمان، وما دخل في الزمان فالزمان يفضل عليه بطرفيه وله كل وهو متناه ضرورة، وأما ما لم يدخل في الماضي كدخول الحادث فلم يدخل في الماضي إلا باشتراك الإسم، بل هو مع الماضي ممتد إلى غير نهاية وليس له كل وإنما الكل لأجزاءه. وذلك أن الزمان إن لم يوجد له مبدأ أول حادث في الماضي، لأن كل مبدأ حادث هو حاضر، وكل حاضر قبله ماض، فما يوجد

مساوقاً للزمان والزمان مساوقاً له، فقد يلزم أن يكون غير متناه وألا يدخل منه في الوجود الماضي إلا أجزاءه التي يحصرها الزمان من طرفيه كما لا يدخـل في الوجود المتحرك من الزمـان في الحقيقة، إلا الآن ولا من الحـركة إلا كـون المتحرك على العظم الذي يتحرك عليه في الآن الذي هو سيال. فإنه كما أن الموجود الذي لم يزل فيما مضى، لسنا نقول: إن ما سلف من وجوده قد دخل الآن في الوجود، لأنه لو كان ذلك لكان وجوده له مبدأ ولكان الزمان يحصره من طرفيه، كذلك نقول: فيما كان مع الزمان لا فيه فالدورات الماضية إنما دخل منها في الوجود الوهمي ما حصره منها الزمان، وأما التي هي مع الزمان فلم تدخل بعد في الوجود الماضي كما لم يدخل في الوجود الماضي ما لم يزل موجوداً إذ كان لا يحصره الزمان. وإذا تصور موجود أزلي، أفعاله غير متأخرة عنه على ما هو شأن كل موجود تم وجوده أن يكون بهذه الصفة فإنه إن كان أزلياً ولم يدخل في الزمان الماضي فإنه يلزم ضرورة ألا تدخل أفعاله في الزمان الماضي لأنها لو دخلت لكانت متناهية فكان ذلك الموجود الأزلي لم يزل عادماً الفعل وما لم يزل عادماً الفعل فهو ضرورة ممتنع، والأليق بالموجود الذي لا يدخل وجوده في الزمان ولا يحصره الزمان أن تكون أفعاله كذلك، لأنه لا فرق بين وجـود الموجود وأفعاله فإن كانت حركات الأجرام السماوية وما يلزم عنها أفعالاً لموجود أزلي غير داخل وجوده في الزمان الماضي، فواجب أن تكون أفعاله غير داخلة في الزمان الماضي. فليس كل ما نقول فيه أنه لم يزل يجوز أن يقال فيه قد دخل في الزمان الماضي ولا أنه قد انقضى لأن ما له نهاية فله مبدأ، وأيضاً فإن قولنا فيه لم يزل نفي لدخوله في الزمان الماضي ولأن كان له مبدأ، والذي يضع أنه قد دخل في الزمان الماضي يضع له مبدأ فهو يصادر على المطلوب، فإذاً ليس بصحيح أن ما لم يزل مع الوجود الأزلي فقـد دخل في الـوجود إلا لـو دخل الموجود الأزلي في الوجود بدخوله في الزمان الماضي. فإذاً قولنا: كل ما مضى فقد دخل في الوجود يفهم منه معنيان: أحدهما: إن كل ما دخل في الزمـان الماضي فقد دخل في الوجود وهو صحيح، وأما ما مضى مقارناً للوجود الذي لم يزل أي لا ينفك عنه فليس يصح أن نقول قد دخل في الوجود لأن قولنا فيه قد دخل ضد لقولنا أنه مقارن للوجود الأزلي، ولا فرق في هذا بين الفعل والوجود؛ أعني من سلم إمكان وجود موجود لم يزل فيما مضى فقد ينبغي أن يسلم أن ههنا أفعالاً لم تزل قبل فيما مضى، وأنه ليس يلزم أن تكون أفعاله ولا بد قد دخلت

في الوجود، كما ليس يلزم في استمرار ذاته فيما مضى أن يكون قد دخل في الوجود، وهذا كله بيّن كما ترى. وبهذا الموجود الأول يمكن أن توجد أفعال لم تزل ولا تزال ولو امتنع ذلك في الفعل لامتنع في الوجود إذ كل موجود ففعله مقارن له في الوجود، فهؤلاء القوم جعلوا إمتناع الفعل عليه أزلياً ووجوده أزلياً وذلك غاية الخطأ. لكن إطلاق إسم الحدوث على العالم كما أطلقه الشرع أخص به من إطلاق الأشعرية لأن الفعل بما هو فعل فهو محدث وإنما يتصور القدم فيه لأن هذا الإحداث والفعل المحدث ليس له أول ولا آخر. قلت: ولذلك عسر على أهل الإسلام أن يسمى العالم قديماً والله قديم وهم لا يفهمون من القديم إلا ما لا علة له وقد رأيت بعض علماء الإسلام قد مال إلى هذا الرأي.

قال أبو حامد: وأما مسلكهم الرابع فهو محال لأنهم يقولون إذا عدم العالم بقي إمكان وجوده، إذ الممكن لا ينقلب مستحيلاً وهو وصف إضافي فيفتقر كل حادث بزعمهم إلى مادة سابقة، وكل منعدم فيفتقر إلى مادة ينعدم عنها فالمواد والأصول لا تنعدم وإنما تنعدم الصور والأغراض الحالية فيها.

قلت: أما إذا وضعَ تعاقب الصور دوراً على موضوع واحد، ووضع أن الفاعل لهذا التعاقب فاعل لم يزل، فليس يلزم عن وضع ذلك محال، وأما إن وضع هذا التعاقب على مواد لا نهاية لها أو صور لا نهاية لها في النوع فهو محال، وكذلك إن وضع ذلك من غير فاعل أزلي أو من فاعل غير أزلي لأنه إن كانت هنالك مواد لا نهاية لها وجد ما لا نهاية له بالفعل، وذلك مستحيل، وأبعد من ذلك أن يكون هذا التعاقب عن فاعلات محدثة ولذلك لا يصح على هذه الجهة أن إنساناً يكون ولا بد عن إنسان إن لم يوضع ذلك متعاقباً على مادة واحدة حتى يكون فساد بعض الناس المتقدمين مادة للمتأخرين، ووجود بعض المتقدمين أيضاً يجري مجرى الفاعل والآلة المتأخرين، وذلك كله بالعرض لأن كون هؤلاء كالآلة للفاعل الذي لم يزل يكون إنساناً بوساطة إنسان ومن مادة إنسان. وهذا كله إذا لم يفصل هذا التفصيل لم ينفك الناظر في هذه الأشياء من شكوك لا مخلص له منها فلعل الله أن يجعلك وإيانا ممن بلغ درجة العلماء الذين بلغوا منتهى الحقيقة في الجائز من أفعاله والواجب التي لا تتناهى، وكل ما قلته من هذا كله فليس يبين ههنا ويجب أن يفحص عنه بعناية على الشروط التي

بينها القدماء واشترطوها في الفحص، ولا بد مع ذلك أن يسمع الإنسان أقاويل المختلفين في كل شيء يفحص عنه إن كان يجب أن يكون من أهل الحق.

قال أبو حامد: والجواب عن الكل ما سبق، وإنما أفردنا هذه المسألة لأن لهم فيها دليلين آخرين:

الدليل الأول

ما تمسك به جالينوس إذ قال لو كان الشمس مثلاً تقبل الإنعدام لظهر فيها ذبول في مدة مديدة والأرصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف سنين لا تدل إلا على هذا المقدار فلما لم تذبل في هذه الآماد الطويلة دل أنها لا تفسد.

الإعتراض عليه من وجوه: الأول: إن شكل هذا الدليل أن يقال: إن كان الشمس تفسد فلا بد وأن يلحقها ذبول لكن التالي محال فالمقدم محال وهو قياس يسمى عندهم الشرطي المتصل وهذه النتيجة غير لازمة لأن المقدم غير صحيح ما لم يُضف إليه شرط آخر وهو قوله إن كان تفسد فلا بد وأن تذبل فهذا التالي لا يلزم هذا المقدم إلا بزيادة شرط وهو أن يقال: إن كان تفسد فساداً ذبولياً فلا بد وأن تذبل في طول المدة أو يبين أنه لا فساد إلا بطريق الذبول حتى يلزم التالي للمقدم ولا نسلم أنه لا يفسد الشيء إلا بالذبول، بل الذبول أحد وجوه الفساد ولا يبعد أن يفسد الشيء بغتة وهو على حال كماله.

قلت: الذي عاند به هذا القول في هذا الوجه هو أن اللزوم بين المقدم والتالي غير صحيح وذلك أن الفاسد ليس يلزم أن يذبل إذ كان الفساد قد يقع للشيء قبل الذبول واللزوم صحيح إذا وضع الفساد على المجرى الطبيعي ولم يوضع قسراً، وسلم أيضاً أن الجرم السماوي حيوان، وذلك أن كل حيوان يفسد على المجرى الطبيعي فهو يذبل قبل أن يفسد ضرورة. لكن هذه المقدمات لا يسلمها الخصوم في السماء بغير برهان، فلذلك كان قول جالينوس إقناعياً. والأوثق من هذا القول أن السماء لو كانت تفسد لفسدت إما إلى الأسطقسات التي تركبت منها، وإما إلى صورة أخرى بأن تخلع صورتها وتقبل صورة أخرى كما يعرض لصور البسائط بأن يتكون بعضها من بعض؛ أعني الأسطقسات الأربعة ولو فسدت إلى الأسطقسات لكانت جزءاً من عالم آخر، لأنه لا يصح أن تكون من الأسطقسات المحصورة فيها، لأن هذه الأسطقسات هي جزء لا مقدار له بالإضافة إليها بل نسبته منها نسبة النقطة من الدائرة ولو خلعت صورتها وقبلت صورة أخرى لكان ههنا جسم سادس مضاد لها ليس هو

لا سماء، ولا أرضاً، ولا ماء، ولا هواء، ولا ناراً، وذلك كله مستحيل، وأما قوله: إنه لم تذبل، فهو قول مشهور وهو دون الأوائل اليقينية، وقد قيل من أي جنس هي هذه المقدمات في كتاب البرهان.

قال أبو حامد: الثاني: إنه لو سلم له هذا وإنه لا فساد إلا بالذبول فمن أين عرف أنه ليس يعتريه الذبول وأما التفاته إلى الأرصاد فمحال لأنها لا تعرف مقاديرها إلا بالتقريب والشمس التي يقال أنها كالأرض مائة وسبعين مرة أو ما يقرب منه لو نقص منها مقدار جبال مثلاً لكان لا يبين للحس، فلعلها في الذبول وإلى الآن قد نقص مقدار جبال أو أكثر والحس لا يقدر على أن يدرك ذلك لأن تقديره في علم المناظر لم يعرف إلا بالتقريب، وهذا كما أن الياقوت والذهب مركبان من العناصر عندهم وهي قابلة للفساد ثم لو وضع ياقوتة مائة سنة لم يكن نقصانها محسوساً فلعل نسبة ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الأرصاد كنسبة ما ينقص من الياقوت في مائة سنة وذلك لا يظهر للحس فدل أن دليله في غاية الفساد.

وقد أعرضنا عن إيراد أدلة كثيرة من هذا الجنس يستركّها العقلاء وأوردنا هذا الواحد ليكون عبرة ومثالاً لما تركناه واقتصرنا على الأدلة الأربعة التي يحتاج إلى تكلف في حل شبهها كما سبق.

قلت: لو كانت الشمس تذبل، وكان ما يتحلل منها في مدة الإرصاد غير محسوس لعظم جرمها، لكان ما يحدث من ذبولها فيما ههنا من الأجرام له قدر محسوس. وذلك أن ذبول كل ذابل إنما يكون بفساد أجزاء منه تتحلل ولا بد في تلك الأجسام المتحللة من الذابل أن تبقى بأسرها في العالم، أو تتحلل إلى أجزاء أخر وأي ذلك كان يوجب في العالم تغيراً بيناً، إما في عدد أجزائه، وإما في كيفيتها ولو تغيرت كميات الأجرام لتغيرت أفعالها وانفعالاتها ولو تغيرت أفعالها وانفعالاتها وبخاصة الكواكب لتغير ما ههنا من العالم فتوهم أن الإضمحلال على الأجرام السماوية مخل بالنظام الإلهي الذي ههنا عند الفلاسفة، وهذا القول لا يبلغ مرتبة البرهان.

الدليل الثاني

لهم في استحالة عدم العالم أن قالوا: العالم لا تنعدم جواهره لأنه لا يعقل سبب لذلك، وما لم يكن منعدماً ثم انعدم فلا بد أن يكون لسبب وذلك السبب لا يخلو إما أن يكون إرادة القديم وهو محال، لأنه إذا لم يكن مريداً لعدمه ثم صار مريداً فقد تغير أو يؤدي إلى أن يكون القديم وإرادته على نعت واحد في جميع الأحوال والمراد يتغير من العدم إلى الوجود ثم من الوجود إلى العدم، وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بإرادة قديمة يدل على استحالة العدم.

ويزيد ها هنا أشكال أخر أقوى من هذا وهو: إن المراد فعل المريد لا محالة وكل من لم يكن فاعلاً ثم صار فاعلاً فإن لم يتغير هو في نفسه فلا بد وأن يصير فعله موجوداً بعد أن لم يكن موجوداً، فإنه لو بقي كما كان قبل لم يكن له فعل والآن أيضاً لا فعل له فإذا لم يفعل شيئاً والعدم ليس بشيء فكيف يكون فعلاً؟ وإذا عدم العالم وتجدد له فعل لم يكن، فما ذلك الفعل أهو وجود العالم وهو محال؟ إذا انقطع الوجود أو فعله عدم العالم وعدم العالم ليس بشيء حتى يكون فعلاً، فإن أقل درجات الفعل أن يكون موجوداً وعدم العالم ليس شيئاً موجوداً حتى يقال هو الذي فعله الفاعل وأوجده الموجد.

ولإشكال هذا زعموا افتراق المتكلمين في التقصي عن هذا أربع فرق وكل فرقة اقتحمت محالاً.

قلت: أما ما حكاه عن الفلاسفة أنهم يلزمون خصومهم في هذا القول بجواز عدم العالم أن يكون القديم وهو المحدث يلزم عنه فعل حادث وهو الإعدام، كما ألزموهم في الحدوث فقد تم القول فيه عند القول في حدث العالم، وذلك أن الشكوك الواقعة في ذلك في الأحداث هي بعينها الواقعة في الأعدام، فلا معنى لإعادة القول في ذلك. وأما ما يخص هذا الموضع من أن كل من قال بحدوث العالم يلزمه أن يكون فعل الفاعل قد تعلق بالعدم حتى يكون الفاعل إنما فعل عدماً، فهو أمر قد شنع على جميع الفرق تسليمه فلجأوا إلى الأقاويل التي تذكر عنهم بعد. وهذا أمر يلزم ضرورة من قال أن الفاعل إنما يتعلق فعله بإيجاد مطلق؛ أعني بإيجاد شيء لم يكن قبل لا بالقوة، ولا كان ممكناً فأخرجه الفاعل من القوة إلى الفعل، بل اخترعه اختراعاً، وذلك أن فعل الفاعل عند الفلاسفة ليس شيئاً غير إخراج ما هو بالقوة إلى أن يصيره بالفعل، فهو يتعلق عندهم بموجود في الطرفين: أما في الإيجاد فبنقله من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، فيرتفع عدمه، وأما في الإعدام، فبنقله من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة، فيعرض أن يحدث عدمه. وأما من لم يجعل فعل الفاعل من هذا النحو فإنه يلزمه هذا الشك؛ أعني أن يتعلق فعله بالعدم بالطرفين جميعاً؛ أعني في الإيجاد والإعدام، إلا أنه لما كان في الإعدام أبين لم يقدر المتكلمون أن ينفصلوا عن خصومهم. وذلك أنه ظاهر أنه يلزم قائل هذا القول أن يفعل الفاعل عدماً، وذلك أنه إذا نقل الشيء من الوجود إلى العدم المحض فقد فعل عدماً محضاً على القصد الأول بخلاف ما إذا نقله من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة، وذلك أن حدوث العدم يكون في هذا النقل أمراً تابعاً، وهذا بعينه

يلزمهم في الإيجاد إلا أنه أخفى، وذلك أنه إذا وجد الشيء فقد بطل عدمه ضرورة وإذا كان ذلك كذلك فليس الإيجاد شيئاً إلا قلب عدم الشيء إلى الوجود، إلا أنه لما كان غاية هذه الحركة هي الإيجاد كان لهم أن يقولوا: إن فعله إنما تعلق بالإيجاد، ولم يقدروا أن يقولوه في الإعدام إذ كانت الغاية في هذه الحركة هي العدم، ولذلك ليس لهم أن يقولوا: إن فعله ليس يتعلق بإبطال العدم وإنما يتعلق بالإيجاد فلزم عند ذلك بطلان العدم، لكن يلزمهم ضرورة أن يتعلق فعله بالعدم. وذلك أن الموجود على مذهبهم ليس له إلا حال هو فيها معدوم بإطلاق وحال هو فيها موجود بالفعل، فأما إذا كان موجوداً بالفعل فليس يتعلق به فعل الفاعل ولا إذا كان عدماً فقد بقي أحد أمرين: أما ألا يتعلق به فعل الفاعل، وأما أن يتعلق بالعدم فيقلب عينه إلى الوجود فمن فهم من الفاعل هذا فهو ضرورة يجوز إنقلاب عين العدم وجوداً وانقلاب عين الوجود عدماً، وأن يتعلق فعل الفاعل بانتقال عين كل واحد من هذين المتقابلين إلى الثاني، وذلك كله مستحيل في غاية الإستحالة في سائر المتقابلات فضلاً عن العدم والوجود.

فهؤلاء القوم إنما أدركوا من الفاعل ما يدركه ذو البصر الضعيف من ظل الشيء بدل الشيء حتى يظن بظل الشيء أنه الشيء، فهذا كما ترى أمر لازم لمن لم يفهم من الإيجاد إخراج الشيء من الوجود الذي بالقوة إلى الوجود الذي بالفعل، وفي الإعدام عكس هذا، وهو تغيره من الفعل إلى القوة، ومن هنا يظهر أن الإمكان والمادة لازمان لكل حادث، وأنه إن وجد موجود قائم بذاته فليس يمكن عليه العدم ولا الحدوث.

وأما ما حكاه أبو حامد عن الأشعرية من أنهم يجوزون حدوث جوهر قائم بذاته ولا يجوزون عدمه فمذهب في غاية الضعف، لأن ما يلزم في الإعدام يلزم في الإيجاد، لكنه في الإعدام أبين، ولذلك ظن أنهما يفترقان في هذا المعنى.

ثم ذكر جواب الفرق في هذا الشك المتوجه عليهم في الإعدام.

فقال:

أما المعتزلة فإنهم قالوا: فعله الصادر منه موجود وهو الفناء يخلقه لا في محل فينعدم كل العالم دفعة واحدة وينعدم الفناء المخلوق بنفسه حتى لا يحتاج إلى فناء آخر فيتسلسل إلى غير نهاية.

ولما ذكر هذا الجواب عنهم في الشك قال:

وهذا فاسد من وجوه: أحدها: أن الفناء ليس موجوداً منقولاً حتى يقدر خلقه ثم إن كان موجوداً فلم ينعدم بنفسه من غير معدم ثم لم يعدم العالم فإنه إن خلق في ذات العالم وحل فيه فهو محالٌ لأن الحالّ يلاقي المحلول فيجتمعان ولو في لحظة فإذا جاز اجتماعهما لم يكن ضداً فلم يفنِ وإن خلقه لا في العالم ولا في محل فمن أين يضاد وجوده وجود العالم. ثم في هذا المذهب شناعة أخرى وهو أن الله تعالى لا يقدر على إعدام بعض أجزاء هذا العالم دون بعض بل لا يقدر إلا على أحداث فناء يعدم العالم كله لأنه إذا لم يكن في محل كان نسبته إلى الكل على وتيرة واحدة.

قلت: هذا القول أسخف من أن يشتغل بالرد عليه لأن الفناء والعدم إسمان مترادفان، فإن لم يخلق عدماً لم يخلق فناء، ولو قدرنا الفناء موجوداً لكان أقصى مراتبه أن يكون عرضاً ووجود عرض في غير محل مستحيل، وأيضاً فكيف يتصور أن يكون العدم يفعل عدماً، وهذا كله شبه بقول المبرسمين.

قال أبو حامد: الفرقة الثانية الكرامية حيث قالوا أن فعله الإعدام والإعدام عبارة عن موجود يحدثه في ذاته تعالى عن قولهم فيصير العالم به معدوماً، وكذلك الوجود عندهم بإيجاد يحدثه في ذاته فيصير الموجود به موجوداً. وهذا أيضاً فاسد، إذا فيه كون القديم محل الحوادث ثم خروج عن المعقول إذ لا يعقل من الإيجاد إلا وجود منسوب إلى إرادة وقدرة، فإثبات شيء آخر سوى الإرادة والقدرة، ووجود المقدور وهو العالم لا يعقل، وكذا الإعدام.

قلت: أما الكرامية فيرون أن ههنا ثلاثة أشياء فاعل وفعل وهو الذي يسمونه إيجاداً، ومفعول وهو الذي به تعلق الفعل. وكذلك يرون أن ههنا معدماً وفعلاً يسمى إعداماً وشيئاً معدوماً، ويرون أن الفعل هو شيء قائم بذات الفاعل، وليس يوجب عندهم حدوث مثل هذه الحال في الفاعل أن يكون محدثاً، لأن هذا من باب النسبة والإضافة، وحدوث النسبة والإضافة لا يوجب حدوث محلها، وإنما الحوادث التي توجب تغير المحل الحوادث التي تغير ذات المحل مثل تغير الشيء من البياض إلى السواد. ولكن قولهم أن الفعل يقوم بذات الفاعل خطأ، وإنما هي إضافة موجودة بين الفاعل والمفعول إذا نسبت إلى الفاعل سميت فعلاً، وإذا نسبت إلى المفعول سميت إنفعالاً، لكن الكرامية بهذا الوضع ليس يلزمهم أن يكون القديم يفعل محدثاً ولا أن يكون القديم ليس بقديم كما ظنت الأشعرية، لكن الذي يلزمهم أن يكون هنالك سبب أقدم من القديم وذلك أن الفاعل إذا لم يفعل ثم فعل من غير أن ينقصه في

الحال التي لم يفعل فيها شرط من شروط وجود المفعول فهو بيّن أنه قد حدث في وقت الفعل صفة لم تكن قبل الفعل في الفاعل، وكل حادث فله محدث، فيلزم أن يكون قبل السبب الأول سبب ويمر ذلك إلى غير نهاية، وقد تقدم ذلك.

قال أبو حامد: الفرقة الثالثة: الأشعرية؛ إذ قالوا أما الأعراض فإنها تفني بأنفسها ولا يتصور بقاؤها إذ لو تصوّر بقاؤها لم يتصور فناؤها لهذا المعنى، وأما الجواهر فليست باقية بأنفسها ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها، فإذا لم يخلق الله تعالى البقاء انعدم الجوهر لعدم البقاء. وهو أيضاً فاسد لما فيه من مناكرة المحسوس في أن السواد لا يبقى والبياض كذلك وأنه متجدد الوجود والعقل ينبو عن هذا كما ينبو عن قول القائل أن الجسم متجدد الوجود في كل حالة والعقل القاضي بأن الشعر الذي على رأس الإنسان في اليوم هو الشعر الذي كان بالأمس لا مثله يقضي أيضاً بذلك في سواد الشعر. ثم فيه إشكال آخر وهو أن الباقي إذا بقي ببقاء فيلزم أن تبقى صفات الله تعالى ببقاء وذلك البقاء يكون باقياً ببقاء فيحتاج إلى بقاء آخر ويتسلسل إلى غير نهاية.

قلت: هذا القول في غاية السقوط، وإن كان قد قال به كثير من القدماء؛ أعني أن الموجودات في سيلان دائم، وتكاد لا تتناهى المحالات التي تلزمه. وكيف يوجد موجود يفنى بنفسه فيفنى الوجود بفنائه فإنه إن كان يفنى بنفسه فسيوجد بنفسه وإن كان ذلك كذلك لزم أن يكون الشيء الذي به صار موجوداً به بعينه كان فانياً، وذلك مستحيل، وذلك أن الوجود ضد الفناء، وليس يمكن أن يوجد الضدان لشيء من جهة واحدة، ولذلك ما كان موجوداً محضاً لم يتصور عليه فناء، وذلك لأنه إن كان وجوده يقتضي عدمه فسيكون موجوداً معدوماً في آن واحد، وذلك مستحيل. وأيضاً فإن كانت الموجودات إنما تبقى بصفة باقية في نفسها فهل عدمها انتقالها من جهة ما هي موجودة أو معدومة، ومحال أن يكون لها ذلك من جهة أنها معدومة، فقد بقي أن يكون البقاء لها من جهة ما هي موجودة، فإذا كل موجود يلزم أن يكون باقياً من جهة ما هو موجود، والعدم أمر طارىء عليه، فما الحاجة ليت شعري أن تبقى الموجودات ببقاء، وهذا كله شبيه بالفساد الذي يكون في العقل، ولنخل عن هذه الفرقة فاستحالة قولهم أبين من أن يحتاج إلى معاندة.

قال أبو حامد: الفرقة الرابعة طائفة من الأشعرية قالوا إن الأعراض تفني بأنفسها، وأما الجواهر فإنها تفني بأن لا يخلق الله تعالى فيها حركة ولا سكوناً ولا اجتماعاً ولا افتراقاً

فيستحيل أن يبقى جسم ليس بمتحرك ولا ساكن فينعدم. وكأن فرقتي الأشعرية مالوا إلى أن الإعدام ليس بفعل إنما هو كف عن الفعل لما لم يعقلوا كون العدم فعلاً.

قالت الفلاسفة: وإذا بطلت هذه الطرق لم يبق وجه للقول بجواز إعدام العالم.

هذا لو قيل بأن العالم حادث فإنهم مع تسليمهم حدوث النفس الإنسانية يدّعون استحالة انعدامها بطرق تقرب مما ذكرنا. وبالجملة فعندهم أن كل قائم بنفسه لا في محل لا يتصوّر انعدامه بعد وجوده سواء كان قديماً أو حادثاً وإذا قيل لهم فإذا أغلى النار تحت الماء إنعدم الماء قالوا لم ينعدم ولكن انقلب بخاراً ثم ماء فالمادة الأولى وهي الهيولي باقية في الهواء، وهي المادة التي كانت لصورة الماء وإنما خلعت الهيولي صورة المائية ولبست صورة الهوائية وإذا أصاب الهواء برد كثف وانقلب ماء لا أن مادة تجددت بل المادة مشتركة بين العناصر وإنما يتبدل عليها صورها.

قلت: أما من يقول بأن الأعراض لا تبقى زمانين، وأن وجودها في الجواهر هو شرط في بقاء الجواهر، فهو لا يفهم ما في قوله من التناقض، وذلك أنه إن كانت الجواهر شرطاً في وجودها إذ كان لا يمكن أن توجد الأعراض دون جواهر تقوم بها، فوضع الأعراض شرطاً في وجود الجواهر يوجب أن تكون الجواهر شرطاً في وجود أنفسها، ومحال أن يكون الشيء شرطاً في وجود نفسه. وأيضاً فكيف تكون شرطاً وهي لا تبقى زمانين وذلك أن الآن الذي يكون نهاية لعدم الموجود منها ومبدأ لوجود الجزء الموجود منها قد كان يجب أن يفسد في ذلك الآن الجوهر، فإن ذلك الآن ليس فيه شيء من الجزء المعدوم ولا شيء من الجزء الموجود وذلك أنه لو كان فيه جزء من الشيء المعدوم لما كان نهاية له، وكذلك لو كان فيه جزء من الشيء الموجود. وبالجملة أن يجعل ما لا يبقى زمانين شرطاً في بقاء وجود ما يبقى زمانين بعيد، فإن الذي يبقى زمانين أحرى بالبقاء من الذي لا يبقى زمانين، لأن الذي لا يبقى زمانين وجوده في الآن، وهو السيال والذي يبقى زمانين وجوده ثابت وكيف يكون السيال شرطاً في وجود الثابت؟ أو كيف يكون ما هو باق بالنوع شرطاً في بقاء ما هو باق بالشخص؟ هذا كله هذيان. وينبغي أن يعلم أن من ليس يضع هيولي للشيء الكائن يلزمه أن يكون الموجود بسيطاً فلا يمكن فيه عدم لأن البسيط لا يتغير ولا ينقلب جوهره إلى جوهر آخر، ولذلك يقول أبقراط: لو كان الإنسان من شيء واحد لما كان يألم بدنه، أي لما كان يفسد ويتغير، وكذلك كان يلزم أن لا يتكون بل كان يكون موجوداً لم يزل ولا يزال.

وأما ما حكاه عن ابن سينا من الفرق في ذلك بين الحدوث والفساد في النفس لا معنى له.

قال أبو حامد مجيباً للفلاسفة:

والجواب: إن ما ذكرتموه من الأقسام وإن أمكن أن نذب عن كل واحد ونبين أن إبطاله على أصلكم لا يستقيم لاشتمال أصولكم على ما هو من جنسه ولكنا لا نطول به ونقتصر على قسم واحد ونقول بِمَ تنكرون على من يقول: الإيجاد والإعدام بإرادة الله تعالى فإذا أراد الله أوجد وإذا أراد أعدم وهو معنى كونه تعالى قادراً على الكمال وهو في جملة ذلك لا يتغير في نفسه وإنما يتغير الفعل. وأما قولكم: إن الفاعل لا بد وأن يصدر منه فعل فما الصادر منه قلنا الصادر منه ما تجدد وهو العدم إذ لم يكن عدم ثم تجدد العدم فهو الصادر عنه فإن قلتم أنه ليس بشيء فكيف صدر عنه.

قلنا: وهو ليس بشيء فكيف وقع وليس معنى صدوره منه إلا أن ما وقع مضاف إلى قدرته فإذا عقل وقوعه لمَ لا تعقل إضافته إلى القدرة.

قلت: هذا كله قول سفسطائي خبيث، فإن الفلاسفة لا ينكرون وقوع عدم الشيء عند إفساد المفسد له، لكن لا بأن المفسد له تعلق فعله بعدمه بما هو عدم، وإنما تعلق فعله بنقله من الوجود الذي بالفعل إلى الوجود الذي بالقوة فتبعه وقوع العدم وحدوثه فعلى هذه الجهة ينسب العدم إلى الفاعل، وليس يلزم من وقوع العدم أثر فعل الفاعل في الموجود أن يكون الفاعل فاعلاً له أولاً وبالذات. فهو لما سلم له في هذا القول أنه يقع العدم ولا بد أثر فعل المفسد في الفاسد ألزم أن يقع العدم بالذات وأولاً من فعله، وذلك لا يمكن، فإن الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم بما هو عدم؛ أعني أولاً وبالذات وكذلك لو كانت الموجودات المحسوسة بسيطة لما تكونت ولا فسدت إلا لو تعلق فعل الفاعل أولاً وبالذات بالعدم، وإنما يتعلق فعل الفاعل بالعدم بالعرض، وثانياً، وذلك بنقله المفعول من الوجود الذي بالفعل إلى وجود آخر فيلحق عن هذا الفعل العدم مثل تغير النار إلى الهواء فإنه يلحق ذلك عدم النار وهكذا هو الأمر عند الفلاسفة في الوجود والعدم.

قال أبو حامد: وما الفرق بينكم وبين من ينكر طريان العدم أصلاً على الإعراض والصور ويقول: العدم ليس بشيء فكيف يطرأ؟ وكيف يوصف بالطريان والتجدد؟ ولا شك في أن العدم يتصور طريانه على الإعراض فالموصوف بالطريان معقول وقوعه سمي شيئاً أو لم يسم فإضافة ذلك الواقع المعقول إلى قدرة القادر أيضاً معقول.

قلت: طريان العدم على هذه الصفة صحيح، وهو الذي تضعه الفلاسفة لأنه صادر عن الفاعل بالقصد الثاني وبالعرض، وليس يلزم من كونه صادراً أو معقولاً أن يكون بالذات وأولاً، والفرق بين الفلاسفة وبين من ينكر وقوع العدم أن الفلاسفة ليس ينكرون وقوع العدم أصلاً، وإنما ينكرون وقوعه أولاً وبالذات عن الفاعل، فإن الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم ضرورة أولاً وبالذات وإنما وقوع العدم عندهم تابعاً لفعل الفاعل في الوجود، وهو الذي يلزم من قال: إن العالم ينعدم إلى لا موجود أصلاً.

قال أبو حامد: فإن قيل: هذا إنما يلزم على مذهب من يجوز عدم الشيء بعد وجوده فيقال له ما الذي طرأ؟ وعندنا لا ينعدم الشيء الموجود وإنما نعني بانعدام الأعراض طريان أضدادها التي هي موجودات لا طريان العدم المجرد الذي ليس بشيء فإن ما ليس بشيء كيف يوصف بالطريان فإذا ابيض الشعر فالطاري هو البياض فقط وهو موجود ولا يقال الطاري عدم السواد.

قلت: هذا جواب عن الفلاسفة فاسد، لأن الفلاسفة لا ينكرون أن العدم طارٍ وواقع عن الفاعل لكن لا بالقصد الأول كما يلزم من يضع أن الشيء ينتقل إلى العدم المحض، بل العدم عندهم طارٍ عند ذهاب صورة المعدوم، وحدوث الصورة التي هي ضد، ولذلك كانت معاندة أبي حامد لهذا القول معاندة صحيحة.

قال أبو حامد: وهذا فاسد من وجهين:

أحدهما: أن طريان البياض هل يتضمن عدم السواد أم لا فإن قالوا لا فقد كابروا المعقول وإن قالوا نعم فالمتضمن عين المتضمن أم غيره فإن قالوا هو عينه كان متناقضاً إذ الشيء لا يتضمن نفسه وإن قالوا غيره فذلك الغير معقول أم لا فإن قالوا لا قلنا فيم عرفتم أنه متضمن والحكم عليه بكونه متضمناً اعتراف بكونه معقولاً وإن قالوا نعم فذلك المتضمن المعقول وهو عدم السواد قديم أو حادث فإن قالوا قديم فهو محال وإن قالوا حادث فالموصوف بالحدوث كيف لا يكون معقولاً وإن قالوا لا قديم ولا حادث فهو محال لأنه قبل طريان البياض لو قيل السواد معدوم لكان كذباً وبعده إذا قيل أنه معدوم كان صادق فهو طار لا محالة فهذا الطاري معقول فيجب أن ينسب إلى قادر.

قلت: هو طارٍ معقول، وينسب إلى قادر، لكن بالعرض لا بالذات، لأنه لا يتعلق فعل الفاعل بالعدم المطلق ولا بعدم شيء ما، لأنه ليس يقدر القادر أن يصير الموجود معدوماً أو لا وبذاته، أي يقلب عين الوجود إلى عين

العدم. وكل من لا يضع مادة فلا ينفك عن هذا الشك؛ أعني أنه يلزمه أن يتعلق فعل الفاعل بالعدم أولاً وبالذات وهذا كله بيّن، فلا معنى للإكثار فيه، ولهذا قالت الحكماء: إن المبادىء للأمور الكائنة الفاسدة اثنان بالذات وهما المادة والصورة وواحد بالعرض وهو العدم لأنه شرط في حدوث الحادث؛ أعني أن يتقدمه. فإذا وجد الحادث ارتفع العدم، وإذا فسد وقع العدم.

قال أبو حامد:

الوجه الثاني: من الاعتراض أن من الأعراض ما ينعدم عندهم لا بضده فإن الحركة لا ضد لها وإنما التقابل بينها وبين السكون عندهم تقابل الملكة والعدم أي تقابل الوجود والعدم لا تقابل وجود لوجود ومعنى السكون عدم الحركة فإذا عدمت الحركة لم يطر سكون هو ضده بل هو عدم محض وكذلك الصفات التي هي من قبيل الاستكمال كانطباع أشباح المحسوسات في الرطوبة الجليدية من العين بل انطباع صور المعقولات في النفس فإنها ترجع إلى استفتاح وجود من غير زوال ضده وإذا عدم كان معناها زوال الوجود من غير استعقاب ضده فزوالها عبارة عن عدم محض قد طرأ فعقل وقوع العدم الطاري وما عقل وقوعه بنفسه وإن لم يكن شيئاً عقل أن ينسب إلى قدرة القادر.

فتبين بهذا أنه مهما تصوّر وقوع حادث بإرادة قديمة لم يفترق الحال بين أن يكون الواقع الحادث عدماً أو وجوداً.

قلت: بل يفترق أشد الافتراق إذا وضع العدم صادراً عن الفاعل كصدور الوجود عنه، وأما إذا وضع الوجود أولاً والعدم ثانياً، أي وضع حادثاً عن الفاعل بتوسط ضرب من الوجود عنه وهو تصييره الوجود الذي بالفعل إلى القوة بإبطال الفعل الذي هو الملكة في المحل فهو صحيح، ولا يمتنع عند الفلاسفة من هذه الجهة أن يعدم العالم بأن ينتقل إلى صورة أخرى لأن العدم يكون ههنا تابعاً وبالعرض، وإنما الذي يمتنع عندهم أن ينعدم الشيء إلى لا موجود أصلاً، لأنه لو كان ذلك كذلك لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم أولاً وبالذات.

فهذا القول كله أخذ فيه بالعرض على أنه بالذات فألزم الفلاسفة منه ما قالوا بامتناعه، وأكثر الأقاويل التي ضمن هذا الكتاب هي من هذا القبيل، ولذلك كان أحق الأسماء بهذا الكتاب كتاب التهافت المطلق أو تهافت أبي حامد لا تهافت الفلاسفة وكان أحق الأسماء بهذا الكتاب: كتاب التفرقة بين الحق والتهافت من الأقاويل.

المسألة الثالثة

«في بيان تلبيسهم
بقولهم أن الله فاعل العالم وصانعه
وأن العالم صنعه وفعله
وبيان أن ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة»

إلى قوله: والعالم مركب من مختلفات فكيف يصدر عنه؟

قلت:

قوله: أما الذي في الفاعل فهو أنه لا بد وأن يكون مريداً مختاراً عالماً لما يريده حتى يكون فاعلاً لما يريده.

فكلام غير معروف بنفسه وحد غير معترف به في فاعل العالم إلا لو قام عليه برهان أو صح نقل حكم الشاهد فيه إلى الغائب. وذلك أنّا نشاهد الأشياء الفاعلة المؤثرة صنفين: صنف لا يفعل إلا شيئاً واحداً فقط وذلك بالذات مثل الحرارة تفعل حرارة والبرودة تفعل برودة وهذه هي التي تسميها الفلاسفة فاعلات بالطبع، والصنف الثاني: أشياء لها أن تفعل الشيء في وقت وتفعل ضده في وقت آخر وهذه هي التي تسميها مريدة ومختارة، وهذه إنما تفعل عن علم ورؤيّة. والفاعل الأول سبحانه منزه عن الوصف بأحد هذين الفعلين على الجهة التي يوصف بها الكائن الفاسد عند الفلاسفة، وذلك أن المختار والمريد هو الذي ينقصه المراد، والله سبحانه لا ينقصه شيء يريده، والمختار هو الذي يختار أحد الأفضلين لنفسه والله لا يعوزه حالة فاضلة والمريد هو الذي إذا حصل المراد كفت إرادته وبالجملة فالإرادة هي انفعال وتغير، والله سبحانه منزه عن الانفعال والتغير. وكذلك هو أكثر تنزيهاً عن الفعل الطبيعي لأن فعل الشيء

الطبيعي هو ضروري في جوهره وليس ضرورياً في جوهر المريد، ولكنه من تتمته. وأيضاً فإن الفعل الطبيعي ليس يكون عن علم، والله تعالى قد تبرهن أن فعله صادر عن علم. فالجهة التي بها صار الله فاعلاً مريداً ليس بيناً في هذا الموضع، إذ كان لا نظير لإرادته في الشاهد. فكيف يقال: أنه لا يفهم من الفاعل إلا ما يفعل عن روية واختيار ويجعل هذا الحد له مطرداً في الشاهد والغائب، والفلاسفة لا يعترفون باطراد هذا الحد فيلزمهم إذا نفوا هذا الحد من الفاعل الأول أن ينفوا عنه الفعل، هذا بيّن بنفسه وقائل هذا هو الملبس لا الفلاسفة فإن الملبس هو الذي يقصد التغليط لا الحق، وإذا أخطأ في الحق فليس يقال فيه أنه ملبس، والفلاسفة معلوم من أمرهم أنهم يطلبون الحق فهم غير ملبسين أصلاً ولا فرق بين من يقول أن الله مريد بإرادة لا تشبه إرادة البشر وبين من يقول أنه عالم بعلم لا يشبه علم البشر وأنه كما لا تدرك كيفية علمه، كذلك لا تدرك كيفية إرادته.

قال أبو حامد: ولنحقق كل واحد من هذه الوجود الثلاثة مع خيالهم في دفعه.

الوجه الأوّل

فنقول: الفاعل عبارة عمّن يصدر منه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد، وعندكم أن العالم من الله تعالى كالمعلول من العلة يلزم لزوماً ضرورياً لا يتصور من الله دفعه لزوم الظل من الشخص والنور من الشمس، إلى قوله: فإن كل ذلك صادر منه وهذا محال.

قلت: حاصل هذا القول أمران اثنان: أحدهما: أنه لا يعد في الأسباب الفاعلة إلا من فعل بروية واختيار، فإن فعل الفاعل بالطبع لغيره لا يعد في الأسباب الفاعلة، والثاني: أن الجهة التي بها يرون أن العالم صادر عن الله هي مثل لزوم الظل للشخص والضياء للشمس والهوى إلى أسفل للحجر، وهذا ليس يسمى فعلاً لأن الفعل غير منفصل من الفاعل. قلت: وهذا كله كذب. وذلك أن الفلاسفة يرون أن الأسباب أربعة الفاعل والمادة والصورة والغاية، وأن الفاعل هو الذي يخرج غيره من القوة إلى الفعل ومن العدم إلى الوجود، وأن هذا الإخراج ربما كان عن روية واختيار، وربما كان بالطبع وأنهم ليس يسمون الشخص بفعله لظله فاعلاً إلا مجازاً، لأنه غير منفصل عنه، والفاعل ينفصل عن المفعول باتفاق، وهم يعتقدون أن الباري سبحانه منفصل عن

العالم، فليس هو عندهم من هذا الجنس ولا هو أيضاً فاعل بمعنى الفاعل الذي في الشاهد لا ذو الاختيار ولا غير ذي الاختيار، بل هو فاعل هذه الأسباب مخرج الكل من العدم إلى الوجود وحافظه على وجه أتم وأشرف مما هو في الفاعلات المشاهدة، فلا يلزمهم شيء من هذا الاعتراض، وذلك أنهم يرون أن فعله صادر عن علم ومن غير ضرورة داعية إليه لا من ذاته ولا لشيء من خارج، بل لمكان فضله وجوده، وهو ضرورة مريد مختار في أعلى مراتب المريدين المختارين، إذ لا يلحقه النقص الذي يلحق المريد في الشاهد. وهذا هو نص كلام الحكيم أمام القوم في بعض مقالاته المكتوبة في علم ما بعد الطبيعة أن قوماً قالوا: كيف أبدع الله العالم لا من شيء وفعله شيئاً من لا شيء. قلنا في جواب ذلك: أن الفاعل لا يخلو من أن تكون قوته كنحو قدرته وقدرته كنحو إرادته وإرادته كنحو حكمته، أو تكون القوة أضعف من القدرة والقدرة أضعف من الإرادة والإرادة أضعف من الحكمة، فإن كانت بعض هذه القوى أضعف من بعض فالعلة الأولى لا محالة ليس بينها وبيننا فرق وقد لزمها النقص كما لزمنا، وهذا قبيح جداً، أو يكون كل واحد من هذه القوى في غاية التمام متى أراد قدر ومتى قدر قوي وكلها بغاية الحكمة، فقد وجد يفعل ما يشاء كما يشاء من لا شيء، وإنما يتعجب من هذا النقص الذي فينا. وقال كل ما في هذا العالم فإنما هو مربوط بالقوة التي فيه من الله تعالى ولولا تلك القوة التي للأشياء لم تثبت طرفة عين. قلت: الموجود المركب ضربان ضرب التركيب فيه معنى زائد على وجود المركبات وضرب وجود المركبات في تركيبها مثل وجود المادة مع الصورة، وهذا النحو من الموجودات ليس يوجد في العقل تقدم وجودها على التركيب بل التركيب هو علة الوجود، وهو متقدم على الوجود فإن كان الأول سبحانه علة تركيب أجزاء العالم التي وجودها في التركيب فهو علة وجودها ولا بد وكل من هو علة وجود شيء ما فهو فاعل له، هكذا ينبغي أن يفهم الأمر على مذهب القوم إن صح عند الناظر مذهبهم.

قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة:

فإن قيل: كل موجود ليس بواجب الوجود بذاته بل هو موجود بغيره فإنّا نسمي ذلك الشيء مفعولاً ونسمي سببه فاعلاً ولا نبالي كان السبب فاعلاً بالطبع أو بالإرادة كما أنكم لا تبالون أنه كان فاعلاً بآلة أو بغير آلة إلى قوله كقولنا فعل وما فعل.

قلت: حاصل هذا الكلام جوابان: أحدهما: إن كل ما كان واجباً بغيره فهو مفعول للواجب بذاته وهذا الجواب معترض، لأنّ الواجب بغيره ليس يلزم أن يكون الذي به وجب وجوده فاعلاً إلا أن يطلق عليه حقيقة الفاعل وهو المخرج من القوة إلى الفعل. وأما الجواب الثاني وهو أن اسم الفاعل كالجنس لما يفعل بالاختيار والروية، ولما يفعل بالطبع فهو كلام صحيح ويدل عليه ما حددنا به اسم الفاعل لكن هذا الكلام يوهم أن الفلاسفة لا يرون أنه مريد. وهذه القسمة غير معروفة بنفسها؛ أعني أن كل موجود إما أن يكون واجب الوجود بذاته أو موجوداً بغيره.

قال أبو حامد راداً على الفلاسفة:

قلنا: هذه التسمية فاسدة فإنّا ليس نسمي كل سبب بأي وجه كان فاعلاً ولا كل مسبب مفعولاً ولو كان كذلك لما صح أن يقال أن الجماد لا فعل له وإنما الفعل للحيوان وهذا من الكلمات المشهور الصادقة.

قلت: أما قوله: إنه ليس يسمي كل سبب فاعلاً فحق، وأما احتجاجه على ذلك بأن الجماد لا يسمى فاعلاً فكذب، لأن الجماد إذا نفي عنه الفعل فإنما ينفي عنه الفعل الذي يكون عن العقل والإرادة لا الفعل المطلق إذ نجد لبعض الجمادات الحادثة إيجادات تخرج أمثالها من القوة إلى الفعل مثل النار التي تقلب كل رطب ويابس ناراً أخرى مثلها، وذلك بأن تخرجها عن الشيء الذي هي فيه بالقوة إلى الفعل ولذلك كل ما ليس فيه قوة ولا استعداد لقبول فعل النار فيه فليس النار فاعلة فيه مثلها وهم يجحدون أن تكون النار فاعلة، وستأتي هذه المسألة وأيضاً فلا يشك أحد أن في أبدان الحيوان قوى طبيعية تصير الغذاء جزءاً من المتغذي، وبالجملة تدبر بدون الحيوان تدبيراً لو توهمناه مرتفعاً لهلك الحيوان كما يقول جالينوس، وبهذا التدبير نسميه حياً وبعدم هذه القوى فيه يسمى ميتاً.

ثم قال: فإن سمي الجماد فاعلاً فباستعارة كما قد يسمى طالباً مريداً على سبيل المجاز.

قلت: أما إذا سمي فاعلاً يراد به أنه يفعل فعل المريد فهو مجاز، كما أنه إذا قيل أنه يطلب وأنه مريد، وأما إذا أريد به أنه يخرج غيره من القوة إلى الفعل فهو فاعل حقيقة بالمعنى التام.

ثم قال: وأما قولكم أن قولنا فعل عام وينقسم إلى ما هو بالطبع وإلى ما هو بالإرادة غير مسلم وهو كقول القائل قولنا أراد عام وينقسم إلى مريد مع العلم بالمراد وإلى من يريد ولا يعلم ما يريد وهو فاسد إذ الإرادة تتضمن العلم بالضرورة فكذلك الفعل يتضمن الإرادة بالضرورة.

قلت: أما قولهم أن الفاعل ينقسم إلى مريد وإلى غير مريد فحق ويدل عليه حد الفاعل، وأما تشبيهه إياه بقسمة الإرادة إلى ما يكون بعلم وبغير علم فباطل، لأن الفعل بالإرادة يؤخذ في حده العالم فكانت القسمة هدراً وأما قسمة الفعل فليس يتضمن العلم إذ قد يخرج من العدم إلى الوجود غيره من لا علم له وهذا بيّن، ولذلك قال العلماء في قوله تعالى جداراً يريد أن ينقض أنه استعارة.

ثم قال: أما قولكم: إن قولنا فعل بالطبع ليس ينقض للأول فليس كذلك فإنه نقض له من حيث الحقيقة ولكن لا يسبق إلى الفهم التناقض ولا يشتد نفور الطبع عنه لأنه يبقى مجازاً فإنه لما أن كان سبباً بوجه ما والفاعل أيضاً سبب سمي فعلاً مجازاً. وإذا قال فعل بالاختيار فهو تكرير على التحقيق كقوله أراد وهو عالم بما أراده.

قلت: هذا كلام لا يشك أحد في خطإه فإن ما أخرج غيره من العدم إلى الوجود، أي فعل فيه شيئاً لا يقال فيه أنه فاعل بمعنى التشبيه بغيره، بل هو فاعل بالحقيقة لكون حد الفاعل منطبقاً عليه وقسمة الفاعل إلى ما يفعل بطبعه وإلى ما يفعل باختياره ليس بقسمة اسم مشترك، وإنما هي قسمة جنس ولمكان هذا كان قول القائل الفاعل فاعلان فاعل بالطبع وفاعل بالإرادة قسمة صحيحة إذ المخرج من القوة إلى الفعل غيره ينقسم إلى هذين القسمين.

قال أبو حامد: إلا أنه لما تصور أن يقال فعل وهو مجاز ويقال فعل وهو حقيقة لم تنفر النفس عن قوله فعل بالإختيار وكان معناه فعَل فعلاً حقيقياً لا مجازاً كقول القائل تكلم بلسانه ونظر بعينه فإنه لما جاز أن يستعمل النظر في القلب مجازاً والكلام في تحريك الرأس واليد مجازاً إذ يقال قال برأسه أي نعم لم يستقبح أن يقال قال بلسانه ونظر بعينه ويكون معناه نفي احتمال المجاز فهذه مزلة القدم فليتنبه لمحل انخداع هؤلاء الأغبياء.

قلت: هذه مزلة ممن ينسب إلى العلم أن يأتي بمثل هذا التشبيه الباطل والعلة الكاذبة في كون النفوس مستشنعة لقسمة الفعل إلى الطبع وإلى الإرادة فإن أحداً لا يقول نظر بعينه وبغير عينه وهو يعتقد أن هذا قسمة للنظر، وإنما يقول: نظر بعينه تقريراً للنظر الحقيقي وتبعيداً له من أن يفهم منه النظر المجازي، ولذلك قد يرى العقل أنه إذا فهم من رآه أنه المعنى الحقيقي من

أول الأمر أن تقييده النظر بالعين قريب من أن يكون هدراً وأما إذا قال فعل بطبعه وفعل باختياره فلا يختلف أحد من العقلاء أن هذه قسمة للفعل، ولو كان قوله فعل بإرادته مثل قوله نظر بعينه لكان قوله فعل بطبعه مجازاً والفاعل بالطبع أثبت فعلاً في المشهور من الفاعل بالإرادة، لأن الفاعل بالطبع لا يخل بفعله وهو يفعل دائماً، والفاعل بالإرادة ليس كذلك، ولذلك لخصومهم أن يعكسوا عليهم فيقولوا: بل قوله فعل بطبعه هو مثل قوله نظر بعينه وقوله فعل بإرادته مجاز سيما على مذهب الأشعرية الذين يرون أن الإنسان ليس له اكتساب ولا له فعل مؤثر في الموجودات، فإن كان الفاعل الذي في الشاهد هكذا فمن أين ليت شعري قيل أن رسم الفاعل الحقيقي في الغائب هو أن يكون عن علم وإرادة؟

قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة:

فإن قيل: تسمية الفاعل فاعلاً إنما يعرف من اللغة إلى قوله فإن قلتم: أن ذلك كله مجاز كنتم متحكمين فيه من غير مستند.

قلت: حاصل هذا القول هو إحتجاج مشهور، وهو أن العرب تسمي من يؤثر في الشيء وإن لم يكن له اختيار فاعلاً حقيقياً لا مجازاً فهو جواب جدلي فلا يعتبر في الجواب.

قال أبو حامد مجيباً لهم:

والجواب أن كل ذلك بطريق المجاز وإنما الفعل الحقيقي ما يكون بالإرادة. والدليل عليه أنّا لو فرضنا حادثاً توقف في حصوله على أمرين أحدهما إرادي والآخر غير إرادي أضاف العقل الفعل إلى الإرادي. فكذلك اللغة فإن من ألقى إنساناً في نار فمات يقال هو القاتل دون النار حتى إذا قيل ما قتله إلا فلان صدق قائله إلى قوله: لم يكن صانعاً ولا فاعلاً إلا مجازاً.

قلت: هذا الجواب هو من أفعال البطالين الذين ينتقلون من تغليط إلى تغليط وأبو حامد أعظم مقاماً من هذا، ولكن لعل أهل زمانه اضطروه إلى هذا الكتاب لينفي عن نفسه الظنة بأنه يرى رأي الحكماء؛ وذلك أن الفعل ليس ينسبه أحد إلى الآلة وإنما ينسبه إلى المحرك الأول والذي قتل بالنار هو الفاعل بالحقيقة والنار هي آلة القتلة ومن أحرقته النار من غير أن يكون لإنسان في ذلك اختيار ليس يقول أحد أنه أحرقته النار مجازاً، فوجه التغليط في هذا أنه احتج بما يصدق مركباً على ما هو بسيط ومفرد غير مركب، وهو من مواضع

السفسطائيين. مثل من يقول في الزنجي أنه أبيض الأسنان فهو أبيض بإطلاق والفلاسفة لا يقولون: إن الله ليس مريداً بإطلاق لأنه فاعل بعلم وعن علم وفاعل أفضل الفعلين المتقابلين مع أن كليهما ممكن، وإنما يقولون: إنه ليس مريداً بالإرادة الإنسانية.

قال أبو حامد مجاوباً عن الفلاسفة:

فإن قيل: نحن نعني بكون الله تعالى فاعلاً أنه سبب لوجود كل موجود سواه وأن العالم قوامه به ولولا وجود الباري لما تصور وجود العالم إلى قوله: فلا مشاحة في الإسم بعد ظهور المعنى.

قلت: حاصله تسليم القول لخصومهم أن الله تعالى ليس هو فاعلاً وإنما هو سبب من الأسباب التي لا يتم الشيء إلا به، وهو جواب رديء لأنه يلزم الفلاسفة منه أن يكون الأول مبدأ على طريق الصورة للكل على جهة ما النفس مبدأ للجسد وهذا ليس يقوله أحد منهم.

ثم قال أبو حامد مجيباً لهم:

قلنا: غرضنا أن نبين أن هذا المعنى لا يسمى فعلاً وصنعاً وإنما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الإرادة حقيقة وقد نفيتم حقيقة معنى الفعل إلى قوله: ومقصود هذه المسألة الكشف عن هذا التلبيس فقط.

قلت: أما هذا القول فلازم للفلاسفة لو كانوا يقولون ما قوّلهم إياه، وذلك أنه يلزمهم على هذا الوضع أن لا يكون للعالم فاعل لا بالطبع ولا بالإرادة ولا شيء هو فاعل بغير هذين النحوين، فليس ما قاله كشفاً عن تلبيسهم، وإنما التلبيس أنه ينسب إلى الفلاسفة ما ليس من قولهم.

قال أبو حامد:

الوجه الثاني

في إبطال كون العالم فعلاً لله سبحانه على أصلهم بشرط في الفعل وهو أن الفعل عبارة عن الأحداث والعالم عندهم قديم وليس بحادث ومعنى الفعل إخراج الشيء من العدم إلى الوجود بأحداثه وذلك لا يتصور في القديم إذ الموجود لا يمكن إيجاده فإذاً شرط الفعل أن يكون حادثاً والعالم قديم عندهم فكيف يكون فعلاً لله تعالى.

قلت: أما إن كان العالم قديماً بذاته وموجوداً لا من حيث هو متحرك

لأن كل حركة مؤلفة من أجزاء حادثة فليس له فاعل أصلاً، وأما إن كان قديماً بمعنى أنه في حدوث دائم وأنه ليس لحدوثه أول ولا منتهى، فإن الذي أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الأحداث من الذي أفاد الإحداث المنقطع وعلى هذه الجهة فالعالم محدث لله سبحانه واسم الحدوث به أولى من اسم القدم وإنما سمت الحكماء العالم قديماً تحفظاً من المحدَث الذي هو من شيء وفي زمان وبعد العدم.

ثم قال مجيباً عن الفلاسفة:

فإن قيل: معنى الحادث موجود بعد عدم فلنبحث أن الفاعل إذا أحدث كان الصادر منه المتعلق به الوجود المجرد أو العدم المجرد أو كلاهما وباطل أن يقال أن المتعلق به العدم السابق إذ لا تأثير للفاعل في العدم وباطل أن يقال كلاهما إذ بان أن العدم لا يتعلق به أصلاً وأن العدم في كونه عدماً لا يحتاج إلى فاعل البتة فبقي أنه متعلق به من حيث أنه موجود فإن الصادر منه مجرد الوجود وأنه لا نسبة له إليه إلا الوجود فإن فرض الوجود دائماً فرضت النسبة دائمة وإذا دامت هذه النسبة كان المنسوب إليه أفضل وأدوم تأثيراً لأنه لم يتعلق العدم بالفاعل بحال. فبقي أن يقال أنه متعلق به من حيث أنه حادث ولا معنى لكونه حادثاً إلا أنه موجود بعد عدم والعدم لم يتعلق به.

قلت: هذا القول هو من جواب ابن سينا في هذه المسألة عن الفلاسفة وهو قول سفسطائي. فإنه أسقط منه أحد ما يقتضيه التقسيم الحاصر وذلك أنه قال: إن فعل الفاعل لا يخلو أن يتعلق من الحادث بالوجود أو بالعدم السابق له ومن حيث هو عدم أو بكليهما جميعاً ومحال أن يتعلق بالعدم فإن الفاعل لا يفعل عدماً، ولذلك يستحيل أن يتعلق بكليهما فقد بقي أنه إنما يتعلق بالوجود والإحداث ليس شيئاً غير تعلق الفعل بالوجود؛ أعني أن فعل الفاعل إنما هو إيجاد، فاستوى في ذلك الوجود المسبوق بعدم والوجود الغير مسبوق بعدم. ووجه الغلط في هذا القول أن فعل الفاعل لا يتعلق بالوجود إلا في حال العدم وهو الوجود الذي بالقوة ولا يتعلق بالوجود الذي بالفعل من حيث هو بالفعل ولا بالعدم من حيث هو عدم بل بالوجود الناقص الذي لحقه العدم، ففعل الفاعل لا يتعلق بالعدم لأن العدم ليس بفعل ولا يتعلق بالوجود الذي لا يقارنه عدم لأن كل ما كان من الوجود على كماله الآخر فليس يحتاج إلى إيجاد ولا إلى موجد والوجود الذي يقارنه عدم لا يوجد إلا في حال حدوث المحدث. فلذلك لا ينفك من هذا الشك إلا أن ينزل أن العالم لم يزل يقترن بوجوده عدم

ولا يزال بعد يقترن به كالحال في وجود الحركة، وذلك أنها دائماً تحتاج إلى المحرك. والمحققون من الفلاسفة يعتقدون أن هذه هي حال العالم الأعلى مع الباري سبحانه فضلاً عما دون العالم العلوي وبهذا تفارق المخلوقات المصنوعات، فإن المصنوعات إذا وجدت لا يقترن بها عدم تحتاج من أجله إلى فاعل به يستمر وجودها.

قال أبو حامد: وأما قولكم أن الموجود لا يمكن إيجاده إن عنيتم أنه لا يستأنف له وجود بعد عدم فصحيح وإن عنيتم به أنه في حال كونه موجوداً لا يكون موجداً فقد بينا أنه لا يكون موجداً إلا في حال كونه موجوداً لا في حال كونه معدوماً فإنه إنما يكون الشيء موجوداً إذا كان الفاعل له موجداً ولا يكون الفاعل موجداً في حال العدم بل في حال وجود الشيء منه والإيجاد مقارن لكون الفاعل موجداً وكون المفعول موجداً لأنه عبارة عن نسبة الموجد إلى الموجد وكل ذلك مع الوجود لا قبله فإذاً لا إيجاد إلا لموجود إن كان المراد بالإيجاد النسبة التي بها يكون الفاعل موجداً والمفعول موجداً. قالوا ولهذا قضينا بأن العالم فعل لله أزلاً وأبداً وما من حال إلا وهو تعالى فاعل له لأن المرتبط بالفاعل الوجود فإن دام الارتباط دام الوجود، وإن انقطع انقطع لا كما تخيلتموه من أن الباري تعالى لو قدر عدمه لبقي العالم إذ ظننتم أنه كالبناء مع البناء فإنه ينعدم ويبقى البناء فإن بقاء البناء ليس هو بالبناء بل هو اليبوسة الممسكة لتركيبه إذ لو لم يكن فيه قوة ماسكة كالماء مثلاً لم يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه.

قلت: ولعل العالم بهذه الصفة وبالجملة فلا يصح هذا القول وهو أن يكون الإيجاد من الفاعل الموجد يتعلق بالموجود من جهة ما هو موجود بالفعل الذي ليس فيه نقص أصلاً ولا قوة من القوى إلا أن يتوهم أن جوهر الموجود هو في كونه موجداً، فإن الموجد المفعول لا يكون موجداً إلا بموجد فاعل، فإن كان كونه موجداً عن موجد أمراً زائداً على جوهره لم يلزم أن يبطل الوجود إذا بطلت هذه النسبة التي بين الموجِد الفاعل والموجَد المفعول، وإن لم يكن أمراً زائداً بل كان جوهره في الإضافة؛ أعني في كونه موجداً صح ما يقوله ابن سينا، وهذا لا يصح في العالم لأن العالم ليس موجوداً في باب الإضافة وإنما هو موجود في باب الجوهر والإضافة عارضة له، ولعل هذا الذي قاله ابن سينا هو صحيح في صور الأجرام السماوية مع ما تدركه من الصور المفارقة للمواد، فإن الفلاسفة يزعمون ذلك لأنه قد تبين أن ههنا صوراً مفارقة للمواد وجودها هو تصورها وأن العلم إنما غاير المعلوم ههنا من قبل أن المعلوم هو في مادة.

قال أبو حامد مجيباً للفلاسفة:

والجواب: أن الفعل يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه لا من حيث عدمه السابق، ولا من حيث كونه موجوداً فقط، فإنه لا يتعلق به في ثاني حال الحدوث عندنا وهو موجود بل يتعلق به في حال حدوثه من حيث أنه حدوث وخروج من العدم إلى الوجود، فإن نفى منه معنى الحدوث لم يعقل كونه فعلاً ولا تعلقه بالفاعل. وقولكم أن كونه حادثاً يرجع إلى كونه مسبوقاً بالعدم وكونه مسبوقاً بالعدم ليس من فعل الفاعل وجعل الجاعل فهو كذلك ولكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل أعني كونه مسبوقاً بالعدم فالوجود الذي ليس مسبوقاً بعدم بل هو دائم لا يصلح لأن يكون فعلاً لفاعل وليس كل ما يشترط في كون الفعل فعلاً ينبغي أن يكون بفعل الفاعل فإن ذات الفاعل وقدرته وإرادته وعلمه شرط في كونه فاعلاً وليس ذلك من أثر الفاعل ولكن لا يعقل فعل إلا من موجود فكان وجود الفاعل شرطاً وإرادته وقدرته وعلمه ليكون فاعلاً وإن لم يكن من أثر الفاعل.

قلت: هذا الكلام كله صحيح فإن فعل الفاعل إنما يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك والحركة من الوجود الذي بالقوة إلى الوجود الذي بالفعل هي التي تسمى حدوثاً، وكما قال العدم هو شرط من شروط وجود الحركة عن المحرك وليس ما كان شرطاً في فعل الفاعل يلزم إذا لم يتعلق به فعل الفاعل أن يتعلق بضده كما ألزم ابن سينا، لكن الفلاسفة تزعم أن من الموجودات ما فصولها الجوهرية في الحركة كالرياح وغير ذلك، وإنما السموات وما دونها هي من هذا الجنس من الموجودات التي وجودها في الحركة، وإذا كان ذلك كذلك فهي في حدوث دائم لم يزل ولا يزال، وعلى هذا فكما أن الموجود الأزلي أحق بالوجود من الغير الأزلي كذلك ما كان حدوثه أزلياً أولى باسم الحادث مما حدوثه في وقت ما. ولولا كون العالم بهذه الصفة؛ أعني أن جوهره في الحركة لم يحتج العالم بعد وجوده إلى البارىء سبحانه كما لا يحتاج البيت إلى وجود البناء بعد تمامه والفراغ منه إلا لو كان العالم من باب المضاف كما رام ابن سينا أن يبينه في القول المتقدم، وقد قلنا نحن إن ما رام من ذلك هو صادق على صور الأجرام السماوية. وإن كان هذا هكذا فالعالم مفتقر إلى حضور الفاعل له في حال وجوده من جهة ما هو فاعل بالوجهين جميعاً؛ أعني لكون جوهر العالم كائناً في الحركة، وكون صورته التي بها قوامه ووجوده من طبيعة المضاف لا من طبيعة الكيف؛ أعني الهيئات والملكات المعدودة في باب الكيف، فإن كل ما كانت صورته داخلة في هذا الجنس ومعدودة فيه فهو إذا وجد وفرغ وجوده

مستغن عن الفاعل، فهذا كله يحل لك هذا الاشتباه ويرفع عنك الحيرة التي تنشأ للناس من هذه الأقاويل المتضادة.

قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة:

فإن قيل: إن اعترفتم بجواز كون الفعل مع الفاعل غير متأخر عنه فيلزم منه أن يكون الفعل حادثاً إن كان الفاعل حادثاً وقديماً إن كان قديماً. وإن شرطتم أن يتأخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا محال إذ من حرك اليد في قدح ماء تحرك الماء مع حركة اليد لا قبلها ولا بعدها إذ لو تحرك بعدها لكان اليد مع الماء قبل تنحيه في حيز واحد ولو تحرك قبلها لانفصل الماء عن اليد وهو مع كونه معها معلوله وفعل من جهته فإن فرضنا اليد قديمة في الماء متحركة كانت حركة الماء أيضاً دائمة وهي مع دوامها معلولة ومفعولة ولا يمتنع ذلك بفرض الدوام فكذلك نسبة العالم إلى الله.

قلت: أما في الحركة مع المحرك فصحيح وأما في الموجود الساكن مع الموجد له أو في ما ليس شأنه أن يسكن أو يتحرك إن فرض موجوداً بهذه الصفة فغير صحيح، فليكن هذه النسبة إنما وجدت بين الفاعل والعالم من جهة ما هو متحرك. وأما أن كل موجود يلزم أن يكون فعله مقارناً لوجوده فصحيح إلا أن يعرض للموجود أمر خارج عن الطبع أو عارض من العوارض وسواء كان الفعل طبيعياً أو إرادياً، فانظر كيف وضعت الأشعرية موجوداً قديماً ومنعوا عليه الفعل في وجوده القديم ثم أجازوه عليه حتى كان وجوده القديم انقسم إلى وجودين قديمين ماض ومستقبل، وهذا كله عند الفلاسفة هوس وتخليط.

قال أبو حامد مجيباً للفلاسفة في القول المتقدم:

قلنا: لا نحيل أن يكون الفعل مع الفاعل بعد كون الفعل حادثاً كحركة الماء فإنها حادثة عن عدم فجاز أن يكون فعلاً ثم سواء كان متأخراً عن ذات الفاعل أو مقارناً له. وإنما نحيل الفعل القديم فإن ما ليس حادثاً عن عدم فتسميته فعلاً مجاز مجرد لا حقيقة له. وأما المعلول مع العلة فيجوز أن يكونا حادثين وأن يكونا قديمين كما يقال أن العلم القديم علة لكون القديم عالماً ولا كلام فيه وإنما الكلام فيما يسمى فعلاً ومعلول العلة لا يسمى فعل العلة إلا مجازاً بل يسمي فعلاً بشرط أن يكون حادثاً عن عدم فإن تجوز متجوز بتسمية القديم الدائم الوجود فعلاً لغيره كان متجوزاً في الاستعارة. وقولكم لو قدرنا حركة الماء مع الإصبع قديمة دائماً لم يخرج حركة الماء عن كونها فعلاً تلبيس لأن الإصبع لا فعل له وإنما الفاعل ذو الإصبع وهو المريد ولو قدر قديماً لكانت حركة الإصبع فعلاً له من حيث أن كل جزء من الحركة فحادث عن عدم فهذا الإعتبار كان فعلاً وأما حركة الماء فقد لا نقول أنه من فعله بل هو من فعل الله وعلى أي وجه كان فكونه فعلاً من حيث أنه حادث إلا أنه دائم

الحدوث وهو فعل من حيث أنه حادث.

ثم قال مجيباً عن الفلاسفة:

فإن قيل: فإن اعترفتم بأن نسبة الفعل إلى الفاعل من حيث أنه موجود كنسبة المعلول إلى العلة ثم سلمتم تصور الدوام في نسبة العلة فنحن لا نعني بكون العالم فعلاً إلا كونه معلولاً دائم النسبة إلى الله تعالى فإن لم تسموا هذا فعلاً فلا مضايقة في الأسماء بعد ظهور المعاني.

قلنا: ولا غرض من هذه المسألة إلا بيان أنكم تتجملون بهذه الأسماء من غير تحقيق وأن الله تعالى عندكم ليس فاعلاً تحقيقاً ولا العالم فعله تحقيقاً وأن إطلاق هذا الإسم مجاز منكم لا تحقيق له وقد ظهر هذا.

قلت: هذا القول يضع فيه أن الفلاسفة قد سلموا له أنهم إنما يعنون بأن الله فاعل أنه علة له فقط، وأن العلة مع المعلول، وهذا انصراف منهم عن قولهم الأول لأن المعلول إنما يلزم عن العلة التي هي له علة على طريق الصورة أو على طريق الغاية، وأما المعلول فليس يلزم عن العلة التي هي علة فاعلة بل قد توجد العلة الفاعلة ولا يوجد المعلول، فكان أبو حامد كالوكيل الذي يقر على موكله بما لم يأذن له فيه. بل الفلاسفة ترى أن العالم له فاعل لم يزل فاعلاً ولا يزال، أي لم يزل مخرجاً له من العدم إلى الوجود ولا يزال مخرجاً. وقد كانت هذه المسألة قديماً دارت بين آل أرسطا طاليس وآل أفلاطون، وذلك أن أفلاطون لما قال بحدوث العالم لم يكن في قوله شك في أنه يضع للعالم صانعاً فاعلاً، وأما أرسطا طاليس، فلما وضع أنه قديم شك عليه أصحاب أفلاطون بمثل هذا الشك وقالوا أنه لا يرى أن للعالم صانعاً، فاحتاج أصحاب أرسطو أن يجيبوا عنه بأجوبة تقتضي أن أرسطو يرى أن للعالم صانعاً وفاعلاً وهذا يبيّن على الحقيقة في موضعه. والأصل فيه هو أن الحركة عندهم في الأجرام السماوية بها يتقوم وجودها فمعطي الحركة هو فاعل للحركة حقيقة، وإذا كانت الأجرام السماوية لا يتم وجودها إلا بالحركة فمعطي الحركة هو فاعل الأجرام السماوية. وأيضاً قد تبيّن عندهم أنه معطي الوحدانية التي بها صار العالم واحداً ومعطي الواحدانية التي هي شرط في وجود الشيء المركب هو معطي وجود الأجزاء التي وقع منها التركيب، لأن التركيب هو علة لها على ما تبيّن، وهذه هي حال المبدأ الأول سبحانه مع العالم كله. وأما قولهم أن الفعل حادث فصحيح لأنه حركة، وإنما معنى القدم فيه أنه لا أول له ولا آخر، ولذلك

ليس يعنون بقولهم أن العالم قديم أنه متقوم بأشياء قديمة لكونها حركة، وهذا هو الذي لما لم تفهمه الأشعرية عسر عليهم أن يقولوا: إن الله قديم وأن العالم قديم، ولذلك كان اسم الحدوث الدائم أحق به من اسم القدم.

قال أبو حامد:

الوجه الثالث

في استحالة كون العالم فعلاً لله تعالى على أصلهم بشرط مشترك بين الفاعل والفعل وهو أنهم قالوا لا يصدر من الواحد إلا شيء واحد والمبدأ واحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفات فلا يتصور أن يكون فعلاً لله تعالى بموجب أصلهم.

قلت: أما إذا سلم هذا الأصل والتزم فيعسر الجواب عنه، لكنه شيء لم يقله إلا المتأخرة من فلاسفة الإسلام.

ثم قال مجيباً عن الفلاسفة:

فإن قيل: العالم بجملته ليس صادراً من الله تعالى بغير واسطة بل الصادر منه موجود واحد وهو أول المخلوقات وهو عقل مجرد أي هو جوهر قائم بنفسه غير متحيز يعرف نفسه ويعرف مبدأه ويعبر عنه في لسان الشرع بالملك ثم منه يصدر الثالث ومن الثالث رابع وتكثر الموجودات بالتوسط. فإن اختلاف الفعل وكثرته إما أن يكون لاختلاف القوى الفاعلة كما أنّا نفعل بقوة الشهوة خلاف ما نفعل بقوة الغضب وإما أن يكون لاختلاف المراد كما أن الشمس تبيض الثوب المغسول وتسود وجه الإنسان وتذيب بعض الجواهر وتصلب بعضها وإما لاختلاف الآلات كالنجار الواحد ينشر بالمنشار وينحت بالقدوم ويثقب بالمنقب وإما أن يكون كثرة الفعل بالتوسط بأن يفعل فعلاً واحداً ثم ذلك الفعل يفعل غيره فيكثر الفعل. وهذه الأقسام كلها محال في المبدأ الأول إذ ليس في ذاته اختلاف ولا أثنينية ولا كثرة كما سيأتي في أدلة التوحيد ولا ثم اختلاف مواد فإن الكلام في المعلول الأول الذي هو المادة الأولى مثلاً ولا ثم اختلاف آلة إذ لا موجود مع الله تعالى في رتبته فالكلام في حدوث الآلة الأولى فلم يبق إلا أن تكون الكثرة في العالم صادرة من الله تعالى بطريق التوسط كما سبق.

قلت: حاصل هذا الكلام أن الأول إذا كان بسيطاً واحداً لا يصدر عنه إلا واحد، وإنما يختلف فعل الفاعل ويكثر، إما من قبل المواد ولا مواد معه أو من قبل الآلة ولا آلة معه، فلم يبق إلا أن يكون من قبل المتوسط بأن يصدر عنه أولاً واحد وعن ذلك الواحد واحد وعن ذلك الواحد واحد فيوجد الكثرة.

ثم قال راداً عليهم:

قلنا: فيلزم من هذا ألا يكون في العالم شيء واحد مركب من أفراد بل تكون

الموجودات كلها آحاداً وكل واحد معلول لواحد آخر فوقه وعلة لآخر تحته إلى أن ينتهي إلى معلول لا معلول له كما انتهى في جهة التصاعد إلى علة لا علة لها وليس كذلك فإن الجسم عندهم مركب من صورة وهيولي وقد صار باجتماعها شيئاً واحداً والإنسان مركب من جسم ونفس وليس وجود أحدهما من الآخر بل وجودهما جميعاً من علة أخرى والفلك عندهم كذلك فإنه جرم ذو نفس لم تحدث النفس بالجرم ولا الجرم بالنفس بل كلاهما صادران من علة سواهما. فكيف وجدت هذه المركبات؟ من علة واحدة، فيبطل قولهم: لا يصدر من الواحد إلا واحد أو من علة مركبة فيتوجه السؤال في تلك العلة إلى أن يلتقي بالضرورة مركب وبسيط فإن المبدأ بسيط وفي الآخر تركيب ولا يتصور ذلك إلا بالإلتقاء وحيث يقع الإلتقاء يبطل قولهم أن الواحد لا يصدر منه إلا واحد.

قلت: هذا لازم لهم إذا وضعوا الفاعل الأول كالفاعل البسيط الذي في الشاهد؛ أعني أن تكون الموجودات كلها بسيطة، لكن هذا إنما يلزم من جعل هذا الطلب عاماً في جميع الموجودات، وأما من قسم الموجود إلى الموجود المفارق والموجود الهيولاني المحسوس فإنه جعل المبادىء التي يرتقي إليها الموجود المحسوس غير المبادىء التي يرتقي إليها الموجود المعقول، فجعل مبادىء الموجودات المحسوسة المادة والصورة، وجعل بعضها لبعض فاعلات إلى أن يرتقي إلى الجرم السماوي وجعل الجواهر المعقولة ترتقي إلى مبدأ أول هو لها مبدأ على جهة تشبه الصورة وتشبه الغاية وتشبه الفاعل، وذلك كله مبيّن في كتبهم فتأتي المقدمة مشتركة فليس تلزمهم هذه الشكوك وهذا هو مذهب أرسطو.

وهذه القضية القائلة أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد هي قضية اتفق عليها القدماء حين كانوا يفحصون عن المبدأ الأول للعالم بالفحص الجدلي وهم يظنونه الفحص البرهاني، فاستقر رأي الجميع منهم على أن المبدأ واحد للجميع وأن الواحد يجب ألا يصدر عنه إلا واحد، فلما استقر عندهم هذان الأصلان طلبوا من أين جاءت الكثرة. وذلك بعد أن بطل عندهم الرأي الأقدم من هذا وهو أن المبادىء الأول اثنان: أحدهما للخير، والآخر للشر، وذلك أنه لا يمكن عندهم أن تكون مبادىء الأضداد واحدة ورأوا أن المتضادة العامة التي تعم جميع الأضداد هي الخير والشر، فظنوا أنه يجب أن تكون المبادىء اثنين، فلما تأمل القدماء الموجودات ورأوا أنها كلها تؤم غاية واحدة وهو النظام الموجود في العالم كالنظام الموجود في العسكر من قبل قائد العسكر، والنظام الموجود

في المدن من قبل مدبري المدن اعتقدوا أن العالم يجب أن يكون بهذه الصفة، وهذا هو معنى قوله سبحانه: ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ واعتقدوا لمكان وجود الخير في كل موجود أن الشر حادث بالعرض، مثل العقوبات التي يضعها مدبروا المدن الفاضلون فإنها شرّور وضعت من أجل الخير لا على القصد الأول، وذلك أن ههنا من الخيرات خيرات ليس يمكن أن توجد إلا يشوبها شر، كالحال في وجود الإنسان الذي هو مركب من نفس ناطقة ونفس بهيمية، فكأن الحكمة اقتضت عندهم أن يوجد الخير الكثير وإن كان يشوبه شر يسير، لأن وجود الخير الكثير مع الشر اليسير آثر من عدم الخير الكثير لمكان الشر اليسير.

فلما تقرر بالآخرة عندهم أن المبدأ الأول يجب أن يكون واحداً ووقع هذا الشك في الواحد جاوبوا فيه بأجوبة ثلاثة: فبعضهم زعم أن الكثرة إنما جاءت من قبل الهيولي وهو أنكساغورس وآله، وبعضهم زعم أن الكثرة إنما جاءت من قبل كثرة الآلات، وبعضهم زعم أن الكثرة إنما جاءت من قبل المتوسطات، وأول من وضع هذا أفلاطون. وهو أقنعها رأياً لأن السؤال يأتي في الجوابين الآخرين وهو من أين جاءت كثرة المواد وكثرة الآلات؟ فمن اعترف بهذه المقدمة فالشك مشترك بينهم والكلام في الوجه الذي به لزمت الكثرة عن الواحد لازم لها أعني فيمن إعترف أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. وأما المشهور اليوم فهو ضد هذا وهو أن الواحد الأول صدر عنه صدوراً أولاً جميع الموجودات المتغايرة، فالكلام في هذا الوقت مع أهل هذا الزمان إنما هو في هذه المقدمة.

وأما ما اعترض به أبو حامد على المشائين فليس يلزمهم وهو أنه إن كانت الكثرة لاحقة من جهة المتوسطات فليس يلزم عن ذلك إلا كثرة بسيطة كل واحد منها مركب من كثرة، فإن الفلاسفة يرون أن ههنا كثرة بهاتين الجهتين كثرة لأمور بسيطة، وهي الموجودات البسيطة التي ليست في هيولي، وأن هذه بعضها أسباب لبعض وترتقي كلها إلى سبب واحد هو من جنسها وهو أول في ذلك الجنس، وإن كثرة الأجرام السماوية إنما جاءت عن كثرة هذه المبادىء وأن الكثرة التي دون الأجرام السماوية إنما جاءت من قبل الهيولي والصورة، والأجرام السماوية، فلم يلزمهم شيء من هذا الشك. فالأجرام السماوية

متحركة أولاً من المحركين لها الذين ليس هم في مادة أصلاً وصورها؛ أعني الأجرام السماوية مستفادة من أولئك المحركين وصور ما دون الأجرام السماوية مستفادة من الأجرام السماوية وبعضها من بعض، سواء كانت صور الأجسام البسائط التي في المادة الأولى الغير كائنة ولا فاسدة أو صوراً لأجسام مركبة من الأجسام البسيطة وأن التركيب في هذه هو من قبل الأجرام السماوية، هذا هو اعتقادهم في النظام الذي ههنا. وأما الأشياء التي حركتهم؛ أعني الفلاسفة لهذا الاعتقاد فليس يمكن أن يتبين ههنا إذ كان بنوه على أصول ومقدمات كثيرة تبين في صنائع كثيرة وبصنائع كثيرة بعضها مرتب على بعض.

وأما الفلاسفة من أهل الإسلام كأبي نصر وابن سينا فلما سلموا لخصومهم أن الفاعل في الغائب كالفاعل في الشاهد، وأن الفاعل الواحد لا يكون منه إلا مفعول واحد، وكان الأول عند الجميع واحداً بسيطاً، عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه حتى اضطرهم الأمر أن لم يجعلوا الأول هو المحرك الحركة اليومية، بل قالوا: إن الأول هو موجود بسيط صدر عنه محرك الفلك الأعظم وصدر عن محرك الفلك الأعظم الفلك الأعظم ومحرك الفلك الثاني الذي تحت الأعظم إذ كان هذا المحرك مركباً من ما يعقل من الأول وما يعقل من ذاته. وهذا خطأ على أصولهم لأن العاقل والمعقول هو شيء واحد في العقل الإنساني، فضلاً عن العقول المفارقة.

وهذا كله ليس يلزم قول أرسطو فإن الفاعل الواحد الذي وجد في الشاهد يصدر عنه فعل واحد ليس يقال مع الفاعل الأول إلا باشتراك الاسم، وذلك أن الفاعل الأول الذي في الغائب فاعل مطلق، والذي في الشاهد فاعل مقيد، والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق، والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول، وبهذا استدل أرسطاطاليس على أن الفاعل للمعقولات الإنسانية عقل متبرىء عن المادة؛ أعني من كونه يعقل كل شيء، وكذلك استدل على العقل المنفعل أنه لا كائن ولا فاسد من قبل أنه يعقل كل شيء.

والجواب في هذا على مذهب الحكيم أن الأشياء التي لا يصح وجودها إلا بارتباط بعضها مع بعض، مثل ارتباط المادة مع الصورة وارتباط أجزاء العالم البسيطة بعضها مع بعض، فإن وجودها تابع لارتباطها، وإذا كان ذلك كذلك فمعطي الرباط هو معطي الوجود، وإذا كان كل مرتبط إنما يرتبط بمعنى فيه

واحد والواحد الذي به يرتبط إنما يلزم عن واحد هو معه قائم بذاته فواجب أن يكون ههنا واحد مفرد قائم بذاته وواجب أن يكون هذا الواحد إنما يعطي معنى واحداً بذاته، وهذه الوحدة تتنوع على الموجودات بحسب طبائعها، ويحصل عن تلك الوحدة المعطاة في موجود موجود وجود ذلك الموجود وتترقى كلها إلى الوحدة الأولى، كما تحصل الحرارة التي في موجود موجود من الأشياء الحارة عن الحار الأول الذي هو النار وتترقى إليها.

وبهذا جمع أرسطو بين الوجود المحسوس والوجود المعقول وقال: أن العالم واحد صدر عن واحد، وأن الواحد هو سبب الوحدة من جهة، وسبب الكثرة من جهة، ولما لم يكون من قَبْلهُ وقف على هذا ولعسر هذا المعنى لم يفهمه، كثير ممن جاء بعده كما ذكرنا. وإذا كان ذلك كذلك فبيِّن أن ههنا موجوداً واحداً تفيض منه قوة واحدة بها توجد جميع الموجودات، ولأنها كثيرة فإذا عن الواحد بما هو واحد واجب أن توجد الكثرة أو تصدر أو كيف ما شئت أن تقول. وهذا هو معنى قوله: وذلك بخلاف ما ظن من قال أن الواحد يصدر عنه واحد. .

فانظر هذا الغلط ما أكثره على الحكماء. فعليك أن تتبين قولهم هذا هل هو برهان أم لا؛ أعني في كتب القدماء لا في كتب ابن سينا وغيره الذين غيروا مذهب القوم في العلم الإلهي حتى صار ظنياً.

قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة:

فإن قيل: إذا عرف مذهبنا اندفع الإشكال فإن الموجودات تنقسم: إلى ما هي في محل كالأعراض والصور، وإلى ما هي ليست في محل وهذا ينقسم إلى ما هي محل لغيرها كالأجسام وإلى ما هي ليست بمحل كالموجودات التي هي جواهر قائمة بأنفسها وهي تنقسم إلى ما تؤثر في الأجسام ونسميها نفوساً وإلى ما لا تؤثر في الأجسام بل في النفوس ونسميها عقولاً مجردة. فأما الموجودات التي تحل في المحل كالأعراض فهي حادثة ولها علل حادثة وتنتهي إلى مبدأ هو حادث من وجه دائم من وجه وهي الحركة الدورية وليس الكلام فيها. وإنما الكلام في الأصول القائمة بأنفسها لا في محل وهي ثلاثة أجسام وهي أخسها وعقول مجردة وهي التي لا تعلق لها بالأجسام لا بالعلاقة الفعلية ولا بالانطباع فيها وهي أشرفها ونفوس وهي أوسطها فإنها تتعلق بالأجسام نوعاً من التعلق وهو التأثير والفعل فيها فهي متوسطة في الشرف فإنها تتأثر من العقول وتؤثر في الأجسام ثم الأجسام عشرة تسع سموات والعاشر المادة التي هي حشو مقعر فلك القمر والسموات التسع حيوانات لها أجرام ونفوس ولها ترتيب في الوجود كما نذكره. وهو أن المبدأ الأول فاض من وجوده العقل الأول

وهو وهو موجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع في جسم يعرف نفسه ويعرف مبدأه وقد سميناه العقل الأول ولا مشاحة في الأسامي سمي ملكاً أو عقلاً أو ما أُريد ويلزم عن وجوده ثلاثة أمور عقل ونفس الفلك الأقصى وهي السماء التاسعة وجرم الفلك الأقصى ثم لزم من العقل الثاني عقل ثالث ونفس فلك الكواكب وجرمه ثم لزم من العقل الثالث عقل رابع ونفس فلك زحل وجرمه ولزم من العقل الرابع عقل خامس ونفس فلك المشتري وجرمه وهكذا حتى انتهى إلى العقل الذي لزم منه عقل ونفس فلك القمر وجرمه. والعقل الأخير هو الذي يسمى العقل الفعّال ثم لزم حشو فلك القمر وهي المادة القابلة للكون والفساد من العقل الفعال وطبائع الأفلاك ثم أن المواد تمتزج بسبب حركات الأفلاك والكواكب امتزاجات مختلفة تحصل منها المعادن والنبات والحيوان، ولا يلزم أن يلزم من كل عقل عقل إلى غير نهاية لأن هذه العقول مختلفة الأنواع فما ثبت لواحد لا يلزم للآخر. فخرج منه أن العقول بعد المبدأ الأول عشرة والأفلاك تسعة ومجموع هذه المبادىء الشريفة بعد الأول تسعة عشر وحصل منه أن تحت كل عقل من العقول الأول ثلاثة أشياء عقل ونفس فلك وجرمه فلا بد وأن يكون في مبدأه تثليث لا محالة ولا يتصور كثرة في المعلول الأول إلا من وجه واحد وهو أنه يعقل مبدأه ويعقل نفسه وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود، لأن وجوب وجوده بغيره لا بنفسه وهذه معان ثلاثة مختلفة فالأشرف من المعلولات الثلاثة ينبغي أن ينسب إلى الأشرف من هذه المعاني فيصدر منه العقل من حيث أنه يعقل مبدأه ويصدر نفس الفلك من حيث أنه يعقل نفسه ويصدر جرم الفلك من حيث أنه ممكن الوجود بذاته. فيبقى أن يقال هذا التثليث من أين حصل في المعلوم الأول ومبدأه واحد. فنقول: لم يصدر من المبدأ الأول إلا واحد وهو ذات هذا العقل الذي به يعقل نفسه ولزمه ضرورة لا من جهة المبدأ أن عقل المبدأ وهو في ذاته ممكن الوجود وليس له الإمكان من المبدأ الأول بل هو لذاته ونحن لا نبعد أن يوجد من الواحد واحد يلزم ذلك المعلول لا من جهة المبدأ أمور ضرورية إضافية أو غير إضافية فيحصل بسببه كثرة ويصير بذلك مبدأ لوجود الكثرة فعل هذا الوجه يمكن أن يلتقي المركب بالبسيط إذ لا بد من الإلتقاء ولا يمكن إلا كذلك فهو الذي يجب الحكم به. فهذا هو القول في تفهيم مذهبهم.

قلت: هذا كله تخرص على الفلاسفة من ابن سينا وأبي نصر وغيره.

ومذهب القوم القديم هو أن ههنا مبادىء هي الأجرام السماوية، ومبادىء الأجرام السماوية موجودات مفارقة للمواد هي المحركة للأجرام السماوية، والأجرام السماوية تتحرك إليها على جهة الطاعة لها والمحبة فيها والامتثال لأمرها إياها بالحركة والفهم عنها، وأنها إنما خلقت من أجل الحركة. وذلك أنه لما صح أن المبادىء التي تحرك الأجرام السماوية هي مفارقة للمواد وأنها ليست بأجسام لم يبق وجه به يحرك الأجسام ما هذا شأنه إلا من جهة أن المحرك أمر

بالحركة، ولذلك لزم عندهم أن تكون الأجسام السماوية حية ناطقة تعقل ذواتها وتعقل مباديها المحركة لها على جهة الأمر لها، ولما تقرر أنه لا فرق بين العلم والمعلوم إلا أن المعلوم في مادة والعلم ليس في مادة وذلك في كتاب النفس، فإذا وجدت موجودات ليست في مادة وجب أن يكون جوهرها علماً أو عقلاً أو كيف شئت أن تسميها، وصح عندهم أن هذه المبادىء مفارقة للمواد من قبل أنها التي أفادت الأجرام السماوية والحركة الدائمة التي لا يلحقها فيها كلال ولا تعب، وأن كل ما يفيد حركة دائمة بهذه الصفة فإنه ليس جسماً ولا قوة في جسم، وأن الجسم السماوي إنما استفاد البقاء من قبل المفارقات، وصح عندهم أن هذه المبادىء المفارقة وجودها مرتبط بمبدأ أول فيها، ولولا ذلك لم يكن ههنا نظام موجود، وأقاويلهم مسطورة في ذلك، فينبغي لمن أراد معرفة الحق أن يقف عليها من عندهم. وما يظهر أيضاً من كون جميع الأفلاك تتحرك الحركة اليومية مع أنها تتحرك بها المحركات التي تخصها مما صح عندهم أن الآمر بهذه الحركة هو المبدأ الأول وهو الله سبحانه، وأنه أمر سائر المبادىء أن تأمر سائر الأفلاك بسائر الحركات، وأن بهذا الأمر قامت السموات والأرض كما أن بأمر الملك الأول في المدينة قامت جميع الأوامر الصادرة ممن جعل له الملك ولاية أمر من الأمور من المدينة إلى جميع من فيها من أصناف الناس، كما قال سبحانه: ﴿ **وأوحى في كل سماء آمرها** ﴾. وهذا التكليف والطاعة هي الأصل في التكليف والطاعة التي وجبت على الإنسان لكونه حيواناً ناطقاً. وأما ما حكاه ابن سينا من صدور هذه المبادىء بعضها من بعض فهو شيء لا يعرفه القوم، وإنما الذي عندهم أن لها من المبدأ الأول مقامات معلومة لا يتم لها وجود إلا بذلك المقام منه، كما قال سبحانه: ﴿ **وما منا إلا له مقام معلوم** ﴾. وأن الارتباط الذي بينها هو الذي يوجب كونها معلولة بعضها عن بعض وجميعها عن المبدأ الأول، وأنه ليس يفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق في ذلك الوجود إلا هذا المعنى فقط، وما قلناه، من ارتباط وجود كل موجود بالواحد، فذلك خلاف ما يفهم ههنا من الفاعل والمفعول والصانع والمصنوع، فلو تخيلت آمراً له مأمورون كثيرون، وأولئك المأمورون لهم مأمورون آخرون، ولا وجود للمأمورين إلا في قبول الأمر وطاعة الآمر، ولا وجود لمن دون المأمورين إلا بالمأمورين، لوجب أن يكون الآمر الأول هو الذي أعطى جميع الموجودات

المعنى الذي به صارت موجودة فإنه إن كان شيء وجوده في أنه مأمور فلا وجود له إلا من قبل الآمر الأول. وهذا المعنى هو الذي يرى الفلاسفة أنه عبرت عنه الشرائع بالخلق والاختراع والتكليف. فهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يفهم به مذهب هؤلاء القوم من غير أن يلحق ذلك الشنعة التي تلحق من سمع مذاهب القوم على التفصيل الذي ذكره أبو حامد ههنا.

وهذا كله يزعمون أنه قد تبين في كتبهم، فمن أمكنه أن ينظر في كتبهم على الشروط التي ذكروها فهو الذي يقف على صحة ما يزعمون أو ضده، وليس يفهم من مذهب أرسطو غير هذا ولا من مذهب أفلاطون وهو منتهى ما وقفت عليه العقول الإنسانية. وقد يمكن الإنسان أن يقف على هذه المعاني من أقاويل عرض لها أن كانت مشهورة مع أنها معقولة، وذلك أن ما شأنه ذلك الشأن من التعليم فهو لذيذ محبوب عند الجميع. واحد المقدمات التي يظهر منها هذا المعنى هو أن الإنسان إذا تأمل ما ههنا ظهر له أن الأشياء التي تسمى حية عالمة هي الأشياء المتحركة من ذاتها بحركات محدودة نحو أغراض وأفعال محدودة تتولد عنها أفعال محدودة، ولذلك قال المتكلمون: إن كل فعل فإنما يصدر عن حي عالم، فإذا حصل له هذا الأصل وهو أن كل ما يتحرك حركات محدودة فيلزم عنها أفعال محدودة منتظمة فهو حيوان عالم، وأضاف إلى ذلك ما هو مشاهد بالحس، وهو أن السموات تتحرك من ذاتها حركات محدودة يلزم عن ذلك في الموجودات التي دونها أفعال محدودة ونظام وترتيب به قوام ما دونها من الموجودات تولد أصل ثالث لا شك فيه، وهو أن السموات أجسام حية مدركة. فأما أن حركاتها يلزم عنها أفعال محدودة بها قوام ما ههنا وحفظه من الحيوان والنبات والجماد فذلك معروف بنفسه عند التأمل، فإنه لولا قرب الشمس وبعدها في فلكها المائل لم يكن ههنا فصول أربعة، ولو لم يكن ههنا فصول أربعة لما كان نبات ولا حيوان ولا جرى الكون على نظام في كون الأسطقسات بعضها من بعض على السواء لينحفظ لها الوجود، مثال ذلك: أنه إذا بعدت الشمس إلى جهة الجنوب برد الهواء في جهة الشمال فكانت الأمطار، وكثر كون الأسطقس المائي، وكثر في جهة الجنوب تولد الأسطقس الهوائي، وفي الصيف بالعكس؛ أعني إذا صارت الشمس قرب سمت رؤوسنا وهذه الأفعال التي تلفى للشمس من قبل القرب والبعد الذي لها دائماً من موجود موجود من المكان

الواحد بعينه تلفى للقمر ولجميع الكواكب، فإن لكلها أفلاكاً مائلة وهي تفعل فصولاً أربعة في حركاتها الدورية، وأعظم من هذه كلها في ضرورة وجود المخلوقات وحفظها الحركة العظمى اليومية الفاعلة لليل والنهار، وقد نبه الكتاب العزيز على العناية بالإنسان لتسخير جميع السموات له في غير ما آية، مثل قوله سبحانه: ﴿ **سخر لكم الليل والنهار** ﴾ الآية. فإذا تأمل الإنسان هذه الأفعال والتدبيرات اللازمة المتقنة عن حركات الكواكب ورأى الكواكب تتحرك هذه الحركات، وهي ذوات أشكال محدودة ومن جهات محدودة ونحو أفعال محدودة وحركات متضادة علم أن هذه الأفعال المحدودة إنما هي عن موجودات مدركة حية ذوات اختيار وإرادة. ويزيده إقناعاً في ذلك إذ يرى أن كثيراً من الأجسام الصغيرة الحقيرة الخسيسة المظلمة الأجساد التي ههنا لم تعدم الحياة بالجملة على صغر أجرامها وخساسة أقدارها وقصر أعمارها وأظلام أجسادها، وأن الجواد الإلهي أفاض عليها الحيٰوة والإدراك التي بها دبرت ذاتها وحفظت وجودها، علم على القطع أن الأجسام السماوية أحرى أن تكون حية مدركة من هذه الأجسام لعظم أجرامها وشرف وجودها وكثرة أنوارها كما قال سبحانه: ﴿ **لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون** ﴾. وبخاصة إذا اعتبر تدبيرها للأجسام الحية التي ههنا علم على القطع أنها حية فإن الحي لا يدبره إلا حي أكمل حيٰوة منه. فإذا تأمل الإنسان هذه الأجسام العظيمة الحية الناطقة المختارة المحيطة بنا ونظر إلى أصل ثالث وهو أن عنايتها بما ههنا هي غير محتاجة إليها في وجودها علم أنها مأمورة بهذه الحركات ومسخرة لما دونها من الحيوانات والنبات والجمادات، وأن الآمر لها غيرها وهو غير جسم ضرورة، لأنه لو كان جسماً لكان واحداً منها. وكل واحد منها مسخر لما دونه ههنا من الموجودات وخادم لما ليس يحتاج إلى خدمته في وجوده، وأنه لولا مكان هذا الآمر لما اعتنت بما ههنا على الدوام والاتصال لأنها مريدة ولا منفعة لها خاصة في هذا الفعل، فإذاً إنما يتحرك من قبل الأمر والتكليف الجرم المتوجه إليها لحفظ ما ههنا وإقامة وجوده، والآمر هو الله سبحانه وهذا كله معنى قوله تعالى: ﴿ **أتينا طائعين** ﴾. ومثال هذا في الاستدلال لو أن إنساناً رأى جمعاً عظيماً من الناس ذوي خطر وفضل مكبين على أفعال محدودة لا يخلون بها طرفه عين مع أن تلك الأفعال غير ضرورية في وجودهم وهم غير محتاجين إليها لأيقن على القطع أنهم مكلفون ومأمورون

بتلك الأفعال وأن لهم أميراً هو الذي أوجب لهم تلك الخدمة الدائمة للعناية بغيرهم المستمرة هو أعلى قدراً منهم وأرفع رتبة وأنهم كالعبيد المسخرين له، وهذا المعنى هو الذي أشار إليه الكتاب العزيز في قوله سبحانه: ﴿ **وكذلك نريى إراهيم ملكوت السموات والأرض** ﴾ الآية. وإذا اعتبر الإنسان أمراً آخراً، وهو أن كل واحد من الكواكب السبعة له حركات خادمة لحركته الكلية ذوات أجسام تخدم جسمه الكلي كأنها خدمة يعتنون بخادم واحد علم أيضاً على القطع أن لجماعة كل كوكب منها آمراً خاصاً بهم رقيباً عليهم من قبل الآمر الأول، مثل ما يعرض عند تدبير الجيوش أن يكون منها جماعة جماعة كل واحد منها تحت آمر واحد، وأولئك الآمرون، وهم المسمون العرفاء، يرجعون إلى أمير واحد وهو أمير الجيش، كذلك الآمر في حركات الأجرام السماوية التي أدرك القدماء من هذه الحركات، وهي نيف على الأربعين، ترجع كلها إلى سبع آمرين وترجع السبع أو الثمانية على اختلاف بين القدماء في عدد الحركات إلى الآمر الأول سبحانه. وهذه المعرفة تحصل للإنسان بهذا الوجه، سواء علم كيف مبدأ خلقة هذه الأجسام؛ أعني السماوية أو لم يعلم وكيف ارتباط وجود سائر الآمرين بالآمر الأول أو لم يعلم، فإنه لا شك أنها لو كانت موجودة من ذاتها؛ أعني قديمة من غير علة ولا موجد لجاز عليها ألا تأتمر لآمر واحد لها بالتسخير، وألا تطيعه وكذلك حال الآمرين مع الآمر الأول، وإذا لم يجز ذلك عليها فهنالك نسبة بينها وبينه اقتضت لها السمع والطاعة وليس ذلك أكثر من أنها ملك له في عين وجودها لا في عرض من أعراضها، كحال السيد مع عبيده بل في نفس وجودها فإنه ليس هنالك عبودية زائدة على الذات، بل تلك الذوات تقومت بالعبودية، وهذا هو معنى قوله سبحانه: ﴿ **إن كل من في السموات والأرض إلا أتى الرحمن عبدا** ﴾. وهذا الملك هو ملكوت السموات والأرض الذي اطلع الله تعالى عليه إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى: ﴿ **وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض** ﴾. وأنت تعلم أنه إذا كان الأمر هكذا فإنه يجب ألا تكون خلقة هذه الأجسام ومبدأ كونها على نحو كون الأجسام التي ههنا، وأن العقل الإنساني يقصر عن إدراك كيفية ذلك الفعل، وإن كان يعترف بالوجود. فمن رام أن يشبه الوجودين أحدهما بالآخر، وأن الفاعل لها فاعل بالنحو الذي توجد الفاعلات ههنا فهو شديد الغفلة عظيم الزلة كثير الوهلة.

فهذا هو أقصى ما يفهم به مذاهب القدماء في الأجرام السماوية، وفي إثبات الخالق لها، وفي أنه ليس بجسم، وإثبات ما دونه من الموجودات التي ليست بأجسام، وأحدها هي النفس. وأما إثبات وجوده من كونها محدثة على نحو حدوث الأجسام التي نشاهدها كما رام المتكلمون فعسير جداً، والمقدمات المستعملة في ذلك هي غير مفضية بهم إلى ما قصدوا بيانه، وسنبين هذا من قولنا فيما بعد عند التكلم في طرق إثبات وجود الله سبحانه.

وإذ قد تقرر هذا، فلنرجع إلى ذكر شيء مما يقوله أبو حامد في مناقضة ما حكاه عن الفلاسفة ونعرف مرتبته في الحق إذ كان ذلك هو المقصود الأول في هذا الكتاب.

قال أبو حامد راداً على الفلاسفة:

قلنا: ما ذكرتموه تحكمات وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات، لو حكاه الإنسان عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه، أو أورد جنسه في الفقهيات التي قصارى المطلب فيها تخمينات لقيل أنها ترهات لا تفيد غلبات الظنون.

قلت: لا يبعد أن يعرض مثل هذا للجهال مع العلماء، وللجمهور مع الخواص، كما يعرض ذلك لهم في المصنوعات فإن الصنّاع إذا أوردوا صفات كثيرة من مصنوعاتهم على العوام وتضمنوا الأفعال العجيبة عنها هذيء بهم الجمهور وظنوا أنهم مبرسمين وهم في الحقيقة الذين ينزلون منزلة المبرسمين من العقلاء، والجهال من العلماء، وأمثال هذه الأقاويل لا ينبغي أن يتلقى بها آراء العلماء وأهل النظر. وقد كان الواجب عليه إذ ذكر هذه الأشياء أن يذكر الآراء التي حركتهم إلى هذه الأشياء حتى يقايس السامع بينها وبين الأقاويل التي يروم بها هو إبطالها.

قال أبو حامد: ومداخل الاعتراض على مثله لا تنحصر ولكنا نورد وجوهاً معدودة.

الأول: من هذا أنا نقول: ادعيتم أن أحد معاني الكثرة في المعلول الأول أنه ممكن الوجود. فنقول: كونه ممكن الوجود عين وجوده أو غيره فإن كان عينه فلا ينشأ منه كثرة وإن كان غيره فهلا قلتم في المبدأ الأول كثرة لأنه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود، فوجوب الوجود غير نفس الوجود فليجز صدور المختلفات منه لهذه الكثرة. وإن قيل: لا معنى لوجوب الوجود إلا الوجود فلا معنى لإمكان الوجود إلا الوجود. فإن قلتم: يمكن أن يعرف كونه موجوداً ولا يعرف كونه ممكناً فهو غيره فكذا واجب الوجود يمكن أن يعرف وجوده ولا

يعرف وجوبه إلا بعد دليل آخر فليكن غيره. وبالجملة الوجود أمر عام ينقسم إلى واجب وإلى ممكن، فإن كان فصل أحد القسمين زائداً على العام فكذلك الفصل الثاني ولا فرق.

فإن قيل: إمكان الوجود له من ذاته ووجوده من غيره فكيف يكون ما له من ذاته وما له من غيره واحداً.

قلنا: وكيف يكون وجوب الوجود هو عين الوجود ويمكن أن ينفي وجوب الوجود ويثبت الوجود والواحد الحق من كل وجه هو الذي لا يتسع المنفى والإثبات إذ لا يمكن أن يقال: موجود وليس بموجود أو واجب الوجود وليس بواجب الوجود، ويمكن أن يقال: موجود وليس بواجب الوجود كما يمكن أن يقال: موجود وليس بممكن الوجود وإنما يعرف الوحدة بهذا فلا يستقيم تقدير ذلك في الأول إن صح ما ذكروه من كون إمكان الوجود غير الوجود الممكن.

قلت: أما قوله: إن قولنا في الشيء أنه ممكن الوجود لا يخلو إما أن يكون عين الوجود أو غيره، أي معنى زائداً على الوجود، فإن كان عينه فليس بكثرة فلا معنى لقولهم: أن ممكن الوجود هو الذي فيه كثرة وإن كان غيره لزمكم ذلك في واجب الوجود فيكون واجب الوجود فيه كثرة وذلك خلاف ما يضعون، فإنه كلام غير صحيح. وقد ترك قسماً ثالثاً وذلك أن واجب الوجود ليس هو معنى زائداً على الوجود خارج النفس وإنما هو حالة للموجود الواجب الوجود ليست زائدة على ذاته وكأنها راجعة إلى نفي العلة؛ أعني أن يكون وجوده معلولاً عن غيره، فكأنه ما أثبت لغيره سلب عنه بمنزلة قولنا في الموجود أنه واحد، وذلك أن الوحدة ليست تفهم في الموجود معنى زائداً على ذاته خارج النفس في الوجود، مثل ما يفهم من قولنا: موجود أبيض، وإنما يفهم منه حالة عدمية هي عدم الانقسام، وكذلك واجب الوجود إنما يفهم من وجوب الوجود حالة عدمية اقتضتها ذاته، وهو أن يكون وجوب وجوده بنفسه لا بغيره. وكذلك قولنا: ممكن الوجود من ذاته ليس يمكن أن يفهم منه صفة زائدة على الذات خارج النفس كما فهم من الممكن الحقيقي، وإنما يفهم منه أن ذاته تقتضي ألا يكون وجوده واجباً إلا بعلة، فهو يدل على ذات إذا سلب عنه علته لم يكن واجب الوجود بذاته بل كان غير واجب الوجود، أي مسلوباً عنه صفة وجوب الوجود فكأنه قال: إن الواجب الوجود منه ما هو واجب لنفسه، ومنه ما هو واجب لعلة، والذي هو واجب لعلة ليس واجباً لنفسه، فلا يشك أحد أن هذه الفصول ليست فصولاً جوهرية، أي قاسمة للذات ولا زائدة على الذات، وإنما هي

أحوال سلبية أو إضافية مثل قولنا في الشيء: إنه موجود، فإنه ليس يدل على معنى زائد على جوهره خارج النفس، كقولنا في الشيء: أنه مبيض، ومن هذا غلط ابن سينا فظن أن الواحد معنى زائد على الذات، وكذلك الوجود على الشيء في قولنا: إن الشيء موجود، وستأتي هذه المسألة. وأول من استنبط هذه العبارة هو ابن سينا؛ أعني قوله: ممكن الوجود من ذاته واجب من غيره، وذلك أن الإمكان هو صفة في الشيء غير الشيء الذي فيه الإمكان، فيقتضي ظاهر هذا اللفظ أن يكون ما دون الأول مركباً من شيئين اثنين: أحدهما المتصف بالإمكان، والثاني المتصف بوجوب الوجود، فهي عبارة ردية. ولكن إذا فهم منه المعنى الذي قلناه لم يلحق الشك الذي ألزمه إياه أبو حامد وإنما يبقى عليه: هل إذا فهم من المعلول الأول إمكان وجوده، هل يقتضي له أن يكون مركباً أم لا؛ لأنه إن كانت الصفة إضافية لم تقتض له التركيب، وليس كل شيء يعقل فيه أحوال متغايرة يقتضي أن تكون الأحوال صفات زائدة على ذاته خارج النفس، فإن هذا حال الأعدام وحال الإضافات، ولذلك لم يَرَ قوم من القدماء أن يعدوا مقولة الإضافة في الموجودات خارج النفس؛ أعني العشر مقولات، وأبو حامد يوجب في قوله: إن كل ما كان له مفهوم زائد أنه يقتضي معنى زائداً خارج النفس بالفعل، وهو غلط، وقول سفسطائي. وذلك بين من قوله:

وبالجملة الوجود أمر عام ينقسم إلى: واجب وإلى ممكن، فإن كان فصل أحد القسمين زائداً على العام فكذلك الفصل الثاني لا فرق.

فإن قسمة الوجود إلى: ممكن وواجب، ليس كقسمة الحيوان إلى: ناطق وغير ناطق، أو إلى: مشاء وسابح وطائر، لأن هذه أمور زائدة على الجنس توجب أنواعاً زائدة، والحيوانية معنى مشترك لها، وهذه الفصول زائدة عليها، وأما الممكن الذي قسم إليه ابن سينا الموجود فليس معنى خارج النفس بالفعل، وهو عبارة ردية كما قلنا، وذلك أن الموجود الذي له علة في وجوده ليس له مفهوم من ذاته إلا العدم؛ أعني أن كل ما هو موجود من غيره فليس له من ذاته إلا العدم، إلا أن تكون طبيعته طبيعة الممكن الحقيقي، ولذلك كانت قسمة الموجود إلى: واجب الوجود وممكن الوجود قسمة غير معروفة إذا لم يُرد بالممكن الممكن الحقيقي، وسيأتي هذا بعد. وتحصيل هذا الموضع أن الموجود إذا قسم، فإما أن ينقسم إلى فصول ذاتية، أو أحوال إضافية، أو

أعراض زائدة على الذات، فقسمته إلى فصول ذاتية تقتضي ولا بد تكثر الأفعال عنه، وأما قسمته إلى أحوال إضافية أو عرضية فليس تقتضي تكثر أفعال مختلفة، فإن ادعى مدع أن قسمته إلى صفات حالية تقتضي له أفعالاً، فالمبدأ الأول تصدر منه كثرة ضرورةً ليس تحتاج إلى معلول عنه هو مبدأ الكثرة، وإن قال: إنه ليس تقتضي كثرة الصفات الحالية صدور أفعال مختلفة فولاء الصفات الحالية التي في المعلول الأول تقتضي عنه صدور أفعال مختلفة، فوضع من وضع المعلول الأول على هذا أفضل.

وقوله: فكيف يكون ما له من ذاته وما له من غيره واحداً؟

وقد كان هذا الرجل زعم أن الإمكان ليس له وجود إلا في الأذهان، فهلا يلزم هذا القول في هذا المكان وليس يمتنع في الذات الواحدة أن يلزمها النفي والإثبات في أحوالها من غير أن يلزم تكثر في تلك الذات كما منعه أبو حامد، وإذا فهمت هذا قدرت أن تأتي بحل ما يقوله في هذا الفصل.

فإن قيل: يلزم على هذا ألا يكون تركيب لا في واجب الوجود بذاته ولا في واجب الوجود بغيره، قلنا: أما واجب الوجود بغيره فإن العقل يدرك فيه تركيباً من علة ومعلول، فإن كان جسماً لزم أن يكون فيه اتحاد من جهة وكثرة من أخرى؛ أعني الأجسام الغير الكائنة الفاسدة؛ أعني اتحاداً بالفعل وكثرة بالقوة، وإن كان غير جسم لم يدرك العقل كثرة لا بالقوة ولا بالفعل بل اتحاداً من جميع الوجوه، ولذلك يطلق القوم على هذا النوع من الموجودات أنها بسيطة، لكنهم يقولون في هذه الموجودات أن العلة فيها أبسط من المعلول، ولذلك يرون أن الأول هو أبسطها، لأن الأول لا يفهم منه علة ومعلول أصلاً، وما بعد الأول يفهم العقل فيه التركيب، ولذلك كان الثاني عندهم أبسط من الثالث، هكذا ينبغي أن يفهم مذهب القوم. فيكون معنى العلة والمعلول في هذه الموجودات كأن فيها كثرة بالقوة تظهر في المعلول؛ أعني أن يصدر عنه معلولات كثيرة لا فيه في وقت من الأوقات، فإذا فهم هذا من قولهم وسلم لهم لم يلحقهم الاعتراض الذي ألحقهم أبو حامد. وأما إذا فهم من قولهم: إن الثاني يعقل ذاته ويعقل مبدأه فهو بما يعقل من ذاته يصدر عنه شيء وبما يعقل من مبدأه يصدر عنه شيء آخر، لأنه ذو صورتين أو وجودين، كما فهمه أبو حامد عنهم فهو قول باطل، لأنه لو كان ذلك كذلك كان مركباً من أكثر من صورة

واحدة وكانت تكون تلك الصورة واحدة بالموضوع كثيرة بالحد كالحال في النفس، لكن أكد هذا الظن بهم ما يزعمون من صدور بعضها عن بعض، وكأنهم أرادوا أن يفهموا الأمر هنالك بتشبيه ذلك بالفاعلات المحسوسة، وبحق صارت العلوم الإلهية لما حشيت بهذه الأقاويل أكثر ظنية من صناعة الفقه. فقد تبين من هذا القول أن ما رام أبو حامد من أن يلزمهم الكثرة في واجب الوجود من أجل إلزامهم إياها في ممكن الوجود، أنه ليس بصحيح، لأنه إن فهم من الإمكان الإمكان الحقيقي كان هنالك تركيب ولا بد، وأن كان ذلك مستحيلاً على ما قلناه وسنقوله بعد لم يلزم مثل ذلك في واجب الوجود، وإن فهم من الإمكان معنى ذهنياً لم يلزم أن يكون ولا واحد منهما مركباً من هذه الجهة، وإنما يفهم منه التركيب من جهة ما هو علة ومعلول.

الاعتراض الثاني: قال أبو حامد: أن نقول: أعقله مبدأه عين وجوده وعين عقله نفسه أم غيره، فإن كان عينه فلا كثرة في ذاته إلا في العبارة عن ذاته، وإن كان غيره فهذه الكثرة موجودة في الأول فإنه يعقل ذاته ويعقل غيره.

قلت: الصحيح أن ما يعقل من مبدأه هو عين ذاته، وأنه في طبيعة المضاف، وبذلك نقص عن مرتبة الأول، والأول في طبيعة الموجود بذاته، والصحيح عندهم: أن الأول لا يعقل من ذاته إلا ذاته، لا أمراً مضافاً، وهو كونه مبدأ، لكن ذاته عندهم هي جميع العقول، بل جميع الموجودات بوجه أشرف وأتم من جميعها على ما سنقوله بعد، ولذلك ليس يلزم هذا القول الشناعات التي يلزمونها إياه.

قال أبو حامد: فإن زعموا أن عقله ذاته عين ذاته ولا يعقل ذاته ما لم يعقل أنه مبدأ لغيره، فإن العقل يطابق المعقول فيكون راجعاً إلى ذاته.

قلت: هذا كلام مختل، فإن كونه مبدأ هو معنى مضاف فلا يصح أن يكون عين ذاته، ولو عقل كونه مبدأ لَعَقَل ما هو له مبدأ على النحو من الوجود الذي هو عليه، ولو كان ذلك كذلك لاستكمل الأشرف بالأخس، فإن المعقول هو كمال العاقل عندهم على ما يظهر في علوم العقل الإنساني.

قال أبو حامد: فنقول: والمعلول عقله ذاته عين ذاته فإنه عقل بجوهره فيعقل نفسه والعقل والعاقل والمعقول منه أيضاً واحد، ثم إن كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل ذاته معلولاً لعلة فإنه كذلك، والعقل يطابق المعقول فيرجع الكل إلى ذاته فالكثرة إذاً غير موجودة، وإن

كانت هذه كثرة فهي موجودة في الأول فليصدر منه المختلفات.

قلت: ما حكاه ههنا عن الفلاسفة في وجود الكثرة فقط دون المبدأ الأول هو كلام فاسد غير جار على أصولهم، فإنه لا كثرة في تلك العقول أصلاً عندهم، وليس تتباين عندهم من جهة البساطة والكثرة، وإنما تتباين من جهة العلة والمعلول، والفرق بين عقل الأول ذاته وسائر العقول ذواتها عندهم أن العقل الأول يعقل من ذاته معنى موجوداً بذاته لا معنى ما مضافاً إلى علة، وسائر العقول تعقل من ذواتها معنى مضافاً إلى علتها فيدخلها الكثرة من هذه الجهة، فليس يلزم أن تكون كلها في مرتبة واحدة من البساطة إذ كانت ليست في مرتبة واحدة من الإضافة إلى المبدأ الأول، ولا واحد منها يوجد بسيطاً بالمعنى الذي به الأول بسيط لأن الأول معدود في الوجود بذاته وهي في الوجود المضاف.

وأما قوله: إن كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل ذاته معلولة لعلة فإنه كذلك والعقل يطابق المعقول فيرجع الكل إلى ذاته فلا كثرة إذاً، وإن كانت هذه كثرة فهي موجودة في الأول.

فإنه ليس يلزم من كون العقل والمعقول في العقول المفارقة معنى واحداً بعينه أن تكون كلها تستوي في البساطة، فإنهم يضعون أن هذا المعنى تتفاضل فيه العقول بالأقل والأزيد، وهو لا يوجد بالحقيقة إلا في العقل الأول، والسبب في ذلك أن العقل الأول ذاته قائمة بنفسها وسائر العقول تعقل من ذواتها أنها قائمة به، فلو كان العقل والمعقول في واحد منها من الإتحاد في المرتبة الذي هو في الأول لكانت الذات الموجودة بذاتها توافق الموجودة بغيرها، أو لكان العقل لا يطابق طبيعة الشيء المعقول، وذلك كله مستحيل عندهم. وهذا الكلام كله، والجواب هو جدلي، وإنما يمكن أن يتكلم في هذا كلاماً برهانياً مع قصور نظر في الإنسان في هذه المعاني إذا تقدم الإنسان فعرف ما هو العقل، ولا يعرف ما هو العقل، حتى يعرف ما هي النفس، ولا يعرف ما هي النفس، حتى يعرف ما هو المتنفس، فلا معنى للكلام في هذه المعاني ببادىء الرأي وبالمعارف العامة التي ليست بخاصة ولا مناسبة، وإذا تكلم الإنسان في هذه المعاني قبل أن يعلم طبيعة العقل كان كلامه فيها أشبه شيء بمن يهذي، ولذلك صارت **الأشعرية** إذا حكت آراء **الفلاسفة** أتت في غاية الشناعة والبعد من النظر الأول الذي للإنسان في الموجودات.

قال أبو حامد: ولنترك دعوى وحدانيته من كل وجه إن كانت الوحدانية تزول بهذا النوع من الكثرة.

قلت: يريد إنهم إذا وضعوا أن الأول يعقل ذاته، ويعقل من ذاته أن علة لغيره، فلهم أن ينزلوا أنه ليس واحداً من كل جهة إذ كان لم يتبين بعد أنه يجب أن يكون واحداً من كل جهة، وهذا الذي قاله هو مذهب بعض المشائين ويتأولون أنه مذهب أرسطاطاليس.

قال أبو حامد: فإن قيل: الأول لا يعقل إلا ذاته وعقله ذاته هو عين ذاته فالعقل والعاقل والمعقول واحد ولا يعقل غيره.

فالجواب من وجهين:

أحدهما: أن هذا المذهب لشناعته هجره ابن سينا وسائر المحققين وزعموا أن الأول يعقل نفسه مبدأ لفيضان ما يفيض منه ويعقل الموجودات كلها بأنواعها عقلاً كلياً لا جزئياً، إذ استقبحوا قول القائل المبدأ الأول لا يصدر منه إلا عقل واحد، ثم لا يعقل ما يصدر منه ومعلوله عقل ويفيض منه عقل ونفس فلك وجرم فلك ويعقل نفسه ومعلولاته الثلاث وعلته ومبدأه لا يعقل إلا نفسه فيكون المعلول أشرف من العلة من حيث أن العلة ما فاض منها إلا واحد وقد فاض من هذا ثلاثة أمور والأول ما عقل إلا نفسه وهذا عقل نفسه ونفس المبدأ ونفس المعلولات ومن قنع أن يكون قوله في الله سبحانه راجعاً إلى هذه الرتبة فقد جعله أحقر من كل موجود يعقل نفسه ويعقله فإن ما يعقله ويعقل نفسه أشرف منزلة منه إذ كان هو لا يعقل إلا نفسه.

وقد انتهى منهم التعمق في التعظيم إلى أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة وقربوا حاله تعالى من حال الميت الذي لا خبر له بما يجري في العالم، إلا أنه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط. وهكذا يفعل الله بالزائغين عن سبيله والناكبين لطريق الهدى المنكرين لقوله ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم الظانين بالله ظن السواء المعتقدين أن الأمور الربوبية يستولي على كنهها القوى البشرية المغرورين بعقولهم زاعمين أن فيها مندوحة عن تقليد الرسل واتباعهم فلا جرم اضطروا في الاعتراف بأن لباب معقولاتهم رجعت إلى ما لو حكي في منام لتعجب منه.

قلت: إنه ينبغي للذي يريد أن يخوض في هذه الأشياء أن يعلم أن كثيراً من الأمور التي تثبت في العلوم النظرية إذا عرضت على بادىء الرأي وإلى ما يعقله الجمهور من ذلك كانت بالإضافة إليهم شبيهاً بما يدرك النائم في نومه، كما قال، وإن كثيراً من هذه ليس تلفى لها مقدمات من نوع المقدمات التي هي معقولة عند الجمهور يقنعون بها في أمثال هذه المعاني، بل لا سبيل إلى أن يقع

بها لأحد إقناع، وإنما سبيلها أن يحصل بها اليقين لمن يسلك في معرفتها سبيل اليقين. مثال ذلك: إنه لو قيل للجمهور ولمن هو أرفع رتبة في الكلام منهم أن الشمس التي تظهر للعين في قدر قدم هي نحو من مائة وسبعين ضعفاً من الأرض، لقالوا: هذا من المستحيل، ولكان من يتخيل ذلك عندهم كالنائم، ولعسر علينا إقناعهم في هذا المعنى بمقدمات يقع لهم التصديق بها من قرب في زمان يسير، بل لا سبيل أن يتحصل مثل هذا العلم إلا بطريق البرهان لمن سلك طريق البرهان. وإذا كان هذا موجوداً في مطالب الأمور الهندسية، وبالجملة في الأمور التعاليمية فأحرى أن يكون ذلك موجوداً في العلوم الإلهية؛ أعني ما إذا صرح به للجمهور كان شنيعاً وقبيحاً في بادىء الرأي وشبيهاً بالأحلام، إذ ليس يوجد في هذا النوع من المعارف مقدمات محمودة يتأتى من قبلها الإقناع فيها للعقل الذي في بادىء الرأي؛ أعني عقل الجمهور فإنه يشبه أن يكون ما يظهر بآخره للعقل هو عنده من قبيل المستحيل في أول أمره. وليس يعرض هذا في الأمور العلمية، بل وفي العملية، ولذلك لو قدرنا أن صناعة من الصنائع قد دثرت ثم توهم وجودها، لكان في بادىء الرأي من المستحيل، ولذلك يرى كثير من الناس أن هذه الصنائع هي من مدارك ليست بإنسانية، فبعضهم ينسبها إلى الجن، وبعضهم ينسبها إلى الأنبياء، حتى لقد زعم ابن حزم أن أقوى الأدلة على وجود النبوة هو وجود هذه الصنائع.

وإذا كان هذا هكذا فينبغي لمن آثر طلب الحق إذا وجد قولاً شنيعاً ولم يجد مقدمات محمودة تزيل عنه تلك الشنعة ألا يعتقد أن ذلك القول باطل، وأن يطلبه من الطريق الذي زعم المدعي له أنه يوقف منها عليه، ويستعمل في تعلم ذلك من طول الزمان والترتيب ما تقتضيه طبيعة ذلك الأمر المتعلم، وإذا كان هذا موجوداً في غير العلوم الإلهية فهذا المعنى في العلوم الإلهية أحرى أن يكون موجوداً لبعد هذه العلوم عن العلوم التي في بادىء الرأي. وإذا كان هذا هكذا فينبغي أن يعلم أنه ليس يمكن أن يقع في هذا الجنس مخاطبة جدلية مثل ما وقعت في سائر المسائل، والجدل نافع مباح في سائر العلوم، ومحرم في هذا العلم، ولذلك لجأ أكثر الناظرين في هذا العلم إلى أن هذا كله من باب التكييف في الجوهر الذي لا تكيفه العقول، لأنه لو كيفته لكان العقل الأزلي والكائن الفاسد واحداً، وإذا كان هذا هكذا فالله يأخذ الحق ممن تكلم في هذه

الأشياء الكلام العام ويجادل في الله بغير علم، ولذلك يظن أن الفلاسفة في غاية الضعف في هذه العلوم، ولذلك يقول أبو حامد أن علومهم الإلهية هي ظنية.

ولكن على كل حال، فنحن نروم أن نبين من أمور محمودة ومقدمات معلومة، وإن كانت ليست برهانية، ولم نك نستخير ذلك إلا لأن هذا الرجل أوقع هذا الخيال في هذا العلم العظيم وأبطل على الناس الوصول إلى سعادتهم بالأعمال الفاضلة، والله سائله وحسيبه ـ الأمور التي حركت الفلاسفة إلى اعتقاد هذه الأشياء في المبدأ الأول وسائر الموجودات، ومقدار ما انتهت إليه من ذلك العقول الإنسانية والشكوك الواقعة في ذلك، ونبين أيضاً الطرق التي حركت المتكلمين من أهل الإسلام إلى ما حركتهم إليه من الاعتقاد في المبدأ الأول وفي سائر الموجودات، والشكوك الداخلة عليهم في ذلك، ومقدار ما انتهت إليه حكمتهم، ليكون ذلك مما يحرك من أحب الوقوف على الحق ويحرضه على النظر في علوم الفريقين، ويعمل في هذا كله على ما وفقه الله تعالى إليه.

فنقول: فأما الفلاسفة فإنهم طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لا مستندين إلى قول من يدعوهم إلى قبول قوله من غير برهان، بل ربما خالفوا الأمور المحسوسة وذلك أنهم وجدوا الأشياء المحسوسة التي دون الفلك ضربين: متنفسه، وغير متنفسه، ووجدوا جميع هذه يكون المتكون منها متكوناً بشيء سموه صورة، وهو المعنى الذي به صار موجوداً بعد أن كان معدوماً، ومن شيء سموه مادة، وهو الذي منه تكوّن، وذلك أنهم ألفوا كل ما يتكون ههنا إنما يتكون من موجود غيره، فسموا هذه مادة، ووجدوه أيضاً يتكون عن شيء فسموه فاعلاً، ومن أجل شيء سموه أيضاً غاية، فأثبتوا أسباباً أربعة. ووجدوا الشيء الذي يتكون به المتكون؛ أعني صورة المتكون والشيء الذي عنه يتكون وهو الفاعل القريب له واحداً؛ إما بالنوع، وإما بالجنس، أما بالنوع فمثل: أن الإنسان يولد إنساناً، والفرس فرساً، وأما بالجنس، فمثل: تولد البغل عن الفرس، والحمار.

ولما كانت الأسباب لا تمر عندهم إلى غير نهاية أدخلوا سبباً فاعلاً أولاً باقياً. فمنهم من قال: هذا السبب الذي بهذه الصفة هو الأجرام السماوية، ومنهم من جعله مبدأ مفارقاً مع الأجرام السماوية، ومنهم من جعل هذا المبدأ هو المبدأ الأول، ومنهم من جعله دونه واكتفوا في تكوّن الأجرام البسيطة

بالسموات ومبادىء الأجرام لأنه وجب عندهم أيضاً أن يجعلوا لها أيضـاً سبباً فاعلاً، وأما ما دون الأجرام البسيطة من الأمور المكونة بعضها بعضاً المتنفسة فوجب أن يدخلوا من أجل التنفس مبدأ آخر وهو معطي النفس ومعطي والصورة والحكمة التي تظهر في الموجودات وهو الذي يسميه جالينوس القوة المصورة، وبعض هؤلاء جعلوا هذه القوة هي مبدأ مفارق، فبعض جعله عقله، وبعض جعله نفساً، وبعض جعله الجرم السمـاوي، وبعض جعله الأول، وسمى جالينوس هذه القوة الخالق، وشك هل هي الإله أو غيره؟.

هذا في الحيوان والنبات المتناسل وأما في غير ذلك من النبات ومن الحيوان الغير المتناسل فإنه ظهر لهم أن الحاجة فيه إلى إدخال هذا المبدأ أكثر فهذا مقدار ما انتهى إليه فحصهم عن الموجودات التي دون السماء.

وفحصوا أيضاً عن السموات بعد ما اتفقوا أنها مبادىء الأجرام المحسوسة فاتفقوا على أن الأجرام السماوية هي مبادىء الأجرام المحسوسة المتغيرة التي ههنا ومبادىء الأنواع أما مفردة وأما مع مبدأ مفارق.

ولما فحصوا عن الأجرام السماوية ظهر لهم أنها غير متكونة بالمعنى الذي به هذه الأشياء كائنة فاسدة أعني ما دون الأجرام السماوية وذلك أن المتكون بما هو متكون يظهر من أمره أنه جزء من هذا العالم المحسوس، وأنه لا يتم تكونه إلا من حيث هو جزء، وذلك أن المتكوّن منها إنما يتكون من شيء عن شيء وبشيء، وفي مكان وزمان، وألفوا الأجرام السماوية شرطاً في تكونها من قبل أنها أسباب فاعلة بعيدة، فلو كانت الأجرام السماوية متكونة مثل هذا التكون لكانت ههنا أجسام أقدم منها هي شرط في تكونها حتى تكون هي جزءاً من عالم آخر، فيكون ههنا أجسام سماوية مثل هذه الأجسام وإن كانت أيضاً تلك متكونة لزم أن يكون قبلها أجسام سماوية أخر، ويمر ذلك إلى غير نهاية.

فلما تقرر عندهم بهذا النحو من النظر وبأنحاء كثيرة هذا أقربها: إن الأجرام السماوية غير متكونة ولا فاسدة بالمعنى الذي به هذه متكونة وفاسدة، لأن المتكوّن ليس له حد ولا رسم، ولا شرح ولا مفهوم غير هذا، ظهر لهم أن هذه أيضاً؛ أعني الأجسام السماوية لها مبادىء تتحرك بها وعنها. ولما فحصوا عن مبادىء هذه ظهر لهم أنه يجب أن تكون مبادئها المحركة لها موجودات

ليست بأجسام ولا قوى في أجسام. أما كون مبادئها ليست بأجسام فلأنها مبادىء أول للأجسام المحيطة بالعالم، وأما كونها ليست قوى في أجسام الأجسام شرط في وجودها كالحال في المبادىء المركبة ههنا للحيوانات، فلأن كل قوة في جسم عندهم هي متناهية إذ كانت منقسمة بانقسام الجسم، وكل جسم هو بهذه الصفة فهو كائن فاسد؛ أعني مركباً من هيولى، وصورة الهيولى شرط في وجود الصورة، وأيضاً لو كانت مبادئها على نحو مبادىء هذه لكانت الأجرام السماوية مثل هذه، فكانت تحتاج إلى أجرام أخر أقدم منها.

ولما تقرر لهم وجود مبادىء بهذه الصفة؛ أعني ليست أجساماً ولا قوى في جسم، وكان قد تقرر لهم من أمر العقل الإنساني أن للصورة وجودين: وجود معقول إذا تجردت من الهيولى، ووجود محسوس إذا كانت في هيولى، مثال ذلك: إن الحجر له صورة جمادية، وهي في الهيولى خارج النفس، وصورة هي إدراك وعقل، وهي المجردة من الهيولى في النفس، وجب عندهم أن تكون هذه الموجودات المفارقة بإطلاق عقولاً محضة، لأنه إذا كان عقلاً بما هو مفارق لغيره فما هو مفارق بإطلاق أحرى أن يكون عقلاً. وكذلك وجب عندهم أن يكون ما تعقله هذه العقول هي صور الموجودات والنظام الذي في العالم كالحال في العقل الإنساني، إذ كان العقل ليس شيئاً غير إدراك صور الموجودات من حيث هي في غير هيولى، فصح عندهم من قبل هذا أن للموجودات وجودين وجود محسوس ووجود معقول وأن نسبة الوجود المحسوس من الوجود المعقول هي نسبة المصنوعات من علوم الصانع، واعتقدوا لمكان هذا أن الأجرام السماوية عاقلة لهذه المبادىء وأن تدبيرها لما ههنا من الموجودات إنما هو من قبل أنها ذوات نفوس. ولما قايسوا بين هذه العقول المفارقة وبين العقل الإنساني رأوا أن هذه العقول أشرف من العقل الإنساني وإن كانت تشترك مع العقل الإنساني في أن معقولاتها هي صور الموجودات، وأن صورة واحد واحد منها هو ما يدركه هو من صور الموجودات ونظامها، كما أن العقل الإنساني إنما هو ما يدركه من صور الموجودات ونظامها، لكن الفرق بينهما أن صور الموجودات هي علة للعقل الإنساني، إذ كان يستكمل بها على جهة ما يستكمل الشيء الموجود بصورته، وأما تلك فمعقولاتها هي العلة في صور الموجودات، وذلك أن النظام والترتيب في الموجودات إنما هو شيء تابع

ولازم للترتيب الذي في تلك العقول المفارقة، وأما الترتيب الذي في العقل الذي فينا، فإنما هو تابع لما يدركه من ترتيب الموجودات ونظامها، ولذلك كان ناقصاً جداً، لأن كثيراً من الترتيب والنظام الذي في الموجودات لا يدركه العقل الذي فينا.

فإذا كان ذلك كذلك فلصور الموجودات المحسوسة مراتب في الوجود أخسها وجودها في المواد، ثم وجودها في العقل الإنساني، أشرف من وجودها في المواد، ثم وجودها في العقول المفارقة أشرف من وجودها في العقل الإنساني، ثم لها أيضاً في تلك العقول مراتب متفاضلة في الوجود بحسب تفاضل تلك العقول في أنفسها. ولما نظروا أيضاً إلى الجرم السماوي ورأوا في الحقيقة جسماً واحداً شبيهاً بالحيوان الواحد له حركة واحدة كلية شبيهة بحركة الحيوان الكلية وهي نقلته بجميع جسده، وهذه الحركة هي الحركة اليومية، ورأوا أن سائر الأجرام السماوية وحركاتها الجزئية شبيهة بأعضاء الحيوان الواحد الجزئية وحركاتها الجزئية، فاعتقدوا لمكان ارتباط هذه الأجسام بعضها ببعض، ورجوعها إلى جسم واحد، وغاية واحدة، وتعاونها على فعل واحد وهو العالم بأسره، أنها ترجع إلى مبدأ واحد، كالحال في الصنائع الكثيرة التي تؤم مصنوعاً واحداً، فإنها ترجع إلى صناعة واحدة رئيسة. فاعتقدوا لمكان هذا، أن تلك المبادىء المفارقة ترجع إلى مبدأ واحد مفارق هو السبب في جميعها، وأن الصور التي في هذا المبدأ والنظام والترتيب الذي فيه هو أفضل الوجودات التي للصور والنظام والترتيب الذي في جميع الموجودات، وأن هذا النظام والترتيب هو السبب في سائر النظامات والترتيبات التي فيما دونه، وأن العقول تتفاضل في ذلك بحسب حالها منه في القرب والبعد.

والأول عندهم لا يعقل إلا ذاته، وهو بعقله ذاته يعقل جميع الموجودات بأفضل وجود، وأفضل ترتيب، وأفضل نظام، وما دونه فجوهره إنما هو بحسب ما يعقله من الصور والترتيب والنظام الذي في العقل الأول، وأن تفاضلها إنما هو في تفاضلها في هذا المعنى، ولزم على هذا عندهم أن لا يكون الأقل شرفاً يعقل من الأشرف من نفسه، ولا الأشرف يعقل ما يعقل الأقل شرفاً من ذاته؛ أعني أن يكون ما يعقل كل واحد منهما من الموجودات في مرتبة واحدة، لأنه لو كان ذلك كذلك، لكانا متحدين، ولم يكونا متعددين، فمن هذه الجهة قالوا:

إن الأول لا يعقل إلا ذاته، وأن الذي يليه إنما يعقل الأول ولا يعقل ما دونه، لأنه معلول، ولو عقله لعاد المعلول علة، واعتقدوا أن ما يعقل الأول من ذاته فهو علة لجميع الموجودات، وما يعقله كل واحد من العقول التي دونه: فمنه ما هو علة لذاته وهو العقل الإنساني بجملته.

فعلى هذا ينبغي أن يفهم مذهب الفلاسفة في هذه الأشياء، والأشياء التي حركتهم إلى مثل هذا الاعتقاد في العالم، فإذا تؤملت فليست بأقل إقناعاً من الأشياء التي حركت المتكلمين من أهل الملة؛ أعني المعتزلة أولاً والأشعرية ثانياً، إلى أن اعتقدوا في المبدأ الأول ما اعتقدوه.

أعني أنهم اعتقدوا أن ههنا ذاتاً غير جسمانية، ولا هي في جسم، حية عالمة مريدة قادرة متكلمة سميعة بصيرة، إلا أن الأشعرية دون المعتزلة اعتقدوا أن هذه الذات هي الفاعلة لجميع الموجودات بلا واسطة، والعالمة لها بعلم غير متناه، إذ كانت الموجودات غير متناهية، ونفوا العلل التي ههنا، وأن هذه الذات الحية العالمة المريدة السميعة البصيرة القادرة المتكلمة موجودة مع كل شيء، وفي كل شيء؛ أعني متصلة به اتصال وجود. وهذا الوضع يظن به أنه تلحقه شناعات، وذلك أن ما هذا صفته من الموجودات فهو ضرورة من جنس النفس، لأن النفس هي ذات ليست بجسم، حية عالمة قادرة مريدة سميعة بصيرة متكلمة، فهؤلاء وضعوا مبدأ الموجودات نفساً كلية مفارقة للمادة من حيث لم يشعروا.

وسنذكر الشكوك التي تلزم هذا الوضع، وأظهرها، على القول بالصفات، أن يكون ههنا ذات مركبة قديمة، فيكون ههنا تركيب قديم، وهو خلاف ما تضعه الأشعرية من أن كل تركيب محدث لأنه عرض، وكل عرض عندهم محدث. ووضعوا مع هذا جميع الموجودات أفعالاً جائزة، ولم يروا أن فيها ترتيباً ولا نظاماً ولا حكمة اقتضتها طبيعة الموجودات، بل اعتقدوا: أن كل موجود فيمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه، وهذا يلزمهم في العقل ضرورة، وهم مع هذا يرون في المصنوعات التي شبهوا بها المطبوعات نظاماً وترتيباً. وهذا يسمى حكمة، ويسمون الصانع حكيماً.

والذي أقنعوا به في أن في الكل مثل هذا المبدأ هو أنهم شبهوا الأفعال الطبيعية بالأفعال الإرادية، فقالوا: كل فعل بما هو فعل فهو صادر عن فاعل مريد

قادر مختار حي عالم، وأن طبيعة الفعل بما هو فعل تقتضي هذا، وأقنعوا في هذا بأن قالوا ما سوى الحي فهو جماد وميت، والميت لا يصدر عنه فعل، فما سوى الحي لا يصدر عنه فعل، فجحدوا الأفعال الصادرة عن الأمور الطبيعية، ونفوا مع ذلك أن يكون للأشياء الحية التي في الشاهد أفعال، وقالوا: إن هذه الأفعال تظهر مقترنة بالحي في الشاهد وإنما فاعلها الحي الذي في الغائب، فلزمهم أن لا يكون في الشاهد حياة، لأن الحياة إنما تثبت للشاهد من أفعاله، وأيضاً فمن أين، ليت شعري، حصل لهم هذا الحكم على الغائب. والطريق الذي سلكوا في إثبات هذا الصانع هو أن وضعوا أن المحدَث له محدِث، وأن هذا لا يمر إلى غير نهاية، فسيمر الأمر ضرورة إلى محدث قديم، وهذا صحيح، لكن ليس يبيّن من هذا أن هذا القديم ليس هو جسماً، فلذلك يحتاج أن يضاف إلى هذا أن كل جسم ليس قديماً، فتلحقهم شكوك كثيرة. وليس يكفي في ذلك بيانهم أن العالم محدَث، إذ قد يمكن أن يقال: أن المحدث له هو جسم قديم ليس فيه شيء من الأعراض التي استدللتم منها على أن السموات محدثة، لا من الدورات، ولا من غير ذلك، مع إنكم تضعون مركباً قديماً. ولما وضعوا أن الجسم السماوي مكوّن وضعوه على غير الصفة التي تفهم من الكون في الشاهد، هو أن يكون من شيء، وفي زمان، ومكان، وفي صفة من الصفات، لا في كليته، فإنه ليس في الشاهد جسم يتكوّن من لا جسم، ولا وضعوا الفاعل له كالفاعل في الشاهد، وذلك أن الفاعل الذي في الشاهد إنما فعله أن يغير الموجود من صفة إلى صفة، لا أن يغير العدم إلى الوجود، بل يحوله: أعني الموجود إلى الصورة والصفة النفسية التي ينتقل بها ذلك الشيء من موجود ما إلى موجود ما مخالف له بالجوهر والحد والاسم والفعل كما قال الله تعالى: ﴿ **ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين، ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة** ﴾ ولذلك كان القدماء يرون أن الموجود بإطلاق لا يتكوّن ولا يفسد، فلذلك إذا سلم لهم أن السموات محدثة لم يقدروا أن يبينوا أنها أول المحدثات، وهو ظاهر ما في الكتاب العزيز في غير ما آية مثل: قوله تعالى: ﴿ **أو لم يرَ الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا** ﴾ الآية. وقوله سبحانه: ﴿ **وكان عرشه على الماء** ﴾. وقوله سبحانه: ﴿ **ثم استوى إلى السماء وهي دخان** ﴾ الآية. وأما الفاعل عندهم فيفعل مادة المتكوّن وصورته أن اعتقدوا أن له مادة، أو يفعله

بجملته، أن اعتقدوا أنه بسيط كما يعتقدون في الجوهر الذي لا يتجزأ، وإن كان ذلك كذلك، فهذا النوع من الفاعل إنما يغير العدم إلى الوجود عند الكون؛ أعني كون الجوهر الغير المنقسم الذي هو عندهم اسطقس الأجسام، أو يغير الوجود إلى العدم عند الفساد؛ أعني عند فساد الجزء الذي لا يتجزأ، وبيّن أنه لا ينقلب الضد إلى ضده، فإنه لا يعود نفس العدم وجوداً، ولا نفس الحرارة برودة، ولكن المعدوم هو الذي يعود موجوداً، والحارّ بارداً والبارد حاراً ولذلك قالت «المعتزلة: أن العدم ذات ما، إلا أنهم جعلوا هذه الذات متعرية من صفة الوجود قبل كون العالم. والأقاويل التي ظنوا من قبلها أنه يلزم عنها أنه لا يكون شيء من شيء هي أقاويل غير صحيحة وأقنعها أنهم قالوا: لو كان شيء عن شيء لمر الأمر إلى غير نهاية. والجواب أن هذا إنما يمتنع من ذلك ما كان على الاستقامة لأنه يوجب وجود ما لا نهاية له بالفعل، وأما دوراً فليس يمتنع مثل أن يكون من الهواء نار ومن النار هواء إلى غير نهاية والموضوع أزلياً. فإن معتمدهم في حدوث الكل هو أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وأحد ما، يلزمهم من الفساد في هذا الاستدلال إذا سلمت لهم هذه المقدمة هو أنهم لم يطردوا الحكم لأن ما لا يخلو عن الحوادث في الشاهد هو حادث على أنه حادث من شيء لا من لا شيء، وهم يضعون أن الكل حادث من لا شيء، وأيضاً فإن هذا الموضوع عند الفلاسفة وهو الذي يسمونه المادة الأولى ليس يخلو عن الجسمية، والجسمية المطلقة عندهم غير حادثة، والمقدمة القائلة أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث ليست صحيحة إلا ما لا يخلو عن حادث واحد بعينه، وأما ما لا يخلو عن حوادث هي واحدة بالجنس ليس لها أول فمن أين يلزم أن يكون الموضوع لها حادثاً. ولهذا لما شعر بهذا المتكلمون من الأشعرية أضافوا إلى هذه المقدمة مقدمة ثانية: وهو أنه لا يمكن أن توجد حوادث لا نهاية لها، أي لا أول لها ولا آخر، وذلك هو واجب عند الفلاسفة. فهذه ونحوها هي الشناعات التي تلزم وضع هؤلاء، وهي أكثر كثيراً من الشناعات التي تلزم الفلاسفة.
ووضعهم أيضاً أن الفاعل الواحد بعينه الذي هو المبدأ الأول هو فاعل لجميع ما في العالم من غير وسط، وذلك أن هذا الوضع يخالف ما يحس من فعل الأشياء بعضها في بعض، وأقوى ما أقنعوا به في هذا المعنى أن الفاعل لو كان مفعولاً لمر الأمر إلى غير نهاية، وإنما كان يلزم ذلك لو كان الفاعل إنما هو فاعل من جهة ما هو مفعول، والمحرك محرك من جهة ما هو متحرك، وليس الأمر كذلك،

بل الفاعل إنما هو فاعل من جهة ما هو موجود بالفعل، لأن المعدوم لا يفعل شيئاً، والذي يلزم عن هذا هو أن تنتهي الفاعلات المفعولة إلى فاعل غير مفعول أصلاً، لا أن ترتفع الفاعلات المفعولة كما ظن القوم. وأيضاً فإن الذي يلزم نتيجتهم من المحال أكثر من الذي يلزم مقدماتهم التي منها صاروا إلى نتيجتهم، وذلك أنه إن كان مبدأ الموجودات ذاتاً ذات حياة، وعلم وقدرة، وإرادة، وكانت هذه الصفات زائدة على الذات، وتلك الذات غير جسمانية، فليس بين النفس وهذا الموجود فرق إلا أن النفس هي في جسم، وهذا الموجود هو نفس ليس في جسم، وما كان بهذه الصفة فهو ضرورة مركب من ذات وصفات، وكل مركب فهو ضرورة يحتاج إلى مركب، إذ ليس يمكن أن يوجد شيء مركب من ذاته كما أنه ليس يمكن أن يوجد متكوّن من ذاته، لأن التكوين الذي هو فعل المكون ليس هو شيئاً غير تركيب المتكون، والمكون ليس شيئاً غير المركب، وبالجملة فكما أن لكل مفعول فاعلاً كذلك لكل مركب مركباً فاعلاً، لأن التركيب شرط في وجود المركب، ولا يمكن أن يكون الشيء هو علة في شرط وجوده، لأنه كان يلزم أن يكون الشيء علة نفسه. ولذلك كانت المعتزلة في وضعهم هذه الصفات في المبدأ الأول راجعة إلى الذات لا زائدة عليها على نحو ما يوجد عليه كثير من الصفات الذاتية لكثير من الموجودات، مثل: كون الشيء موجوداً وواحداً وأزلياً وغير ذلك أقرب إلى الحق من الأشعرية ومذهب الفلاسفة في المبدأ الأول هو قريب من مذهب المعتزلة.

فقد ذكرنا الأمور التي حركت الفريقين إلى مثل هذه الاعتقادات في المبدأ الأول، والشناعات التي تلزم الفريقين، أما التي تلزم الفلاسفة فقد استوفاها أبو حامد، وقد تقدم الجواب عن بعضها، وسيأتي بعد، وأما التي تلزم المتكلمين من الشناعات فقد أشرنا نحن في هذا الكلام إلى أعيانها.

ولنرجع إلى تمييز مرتبة قول قول من الأقاويل التي يقولها هذا الرجل في هذا الكتاب من الإقناع، ومقدار ما يفيده من التصديق على ما شرطنا، وإنما اضطررنا إلى ذكر الأقاويل المحمودة التي حركت الفلاسفة إلى تلك الاعتقادات في مبادىء الكل، لأن منها يتأتى جوابهم لخصومهم فيما يلزمونهم من الشناعات، وذكرنا الشناعات التي تلزم المتكلمين أيضاً، لأن من العدل أن يقام بحجتهم في ذلك ويناب عنهم إذ لهم أن يحتجوا بها، ومن العدل، كما يقول

الحكيم: أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي لنفسه؛ أعني أن يجهد نفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه، وأن يقبل لهم من الحجج النوع الذي يقبله لنفسه.

فنقول: أما ما شنعوا به من أن المبدأ الأول إذا كان لا يعقل إلا ذاته فهو جاهل بجميع ما خلق، فإنما كان يلزم ذلك لو كان ما يعقل من ذاته شيئاً هو غير الموجودات بإطلاق، وإنما الذي يضعون أن الذي يعقله من ذاته هو الموجودات بأشرف وجود، وأنه العقل الذي هو علة للموجودات لا بأنه يعقل الموجودات من جهة أنها علة لعقله كالحال في العقل منا، فمعنى قولهم أنه لا يعقل ما دونه من الموجودات، أي أنه لا يعقلها بالجهة التي نعقلها نحن بها، بل بالجهة التي لا يعقلها بها عاقل موجود سواه سبحانه، لأنه لو عقلها موجود بالجهة التي يعقلها هو لشاركه في علمه تعالى الله عن ذلك، وهذه هي الصفة المختصة به سبحانه، ولذلك ذهب بعض المتكلمين أن له صفة تخصه سوى الصفات السبع التي أثبتوها له. ولذلك لا يجوز في علمه أن يوصف بأنه كلي، ولا جزئي، لأن الكلي والجزئي معلولان عن الموجودات، وكلا العلمين كائن فاسد، وسنبين هذا أكثر عند التكلم: هل يعلم الجزئيات أو لا يعلمها على ما جرت به عادتهم في فرض هذه المسألة. وسنبين أنها مسألة مستحيلة في حق الله تبارك وتعالى. وهذه المسألة انحصرت بين قسمين ضروريين، أحدهما: أن الله تعالى لو عقل الموجودات على أنها علة لعلمه للزم أن يكون عقله كائناً فاسداً، وأن يستكمل الأشرف بالأخس. ولو كانت ذاته غير معقولات الأشياء ونظامها لكان ههنا عقل آخر ليس هو إدراك صور الموجودات على ما هي عليه من الترتيب والنظام، وإذا كان هذان الوجهان يستحيلان لزم أن يكون ما يعقله ذاته هو الموجودات بوجود أشرف من الوجود الذي صارت به موجودة. والشاهد على أنه الموجود الواحد بعينه يوجد له مراتب في الوجود هو ما يظهر من أمر النفس، فإن اللون نجد له مراتب في الوجود بعضها أشرف من بعض، وذلك أن أخس مراتبه هو وجوده في الهيولى، وله وجود أشرف من هذا، وهو وجوده في البصر، وذلك أن هذا الوجود هو وجود للون مدرك لذاته، والذي له في الهيولى هو وجود جمادي غير مدرك لذاته، وقد تبين أيضاً في علم النفس: أن للون وجوداً أيضاً في القوة الخيالية، وأنه أشرف من وجوده في القوة الباصرة، وكذلك تبين «أن» له في

القوة الذاكرة وجوداً أشرف من وجوده في القوة الخيالية، وله في العقل وجوداً أشرف من جميع هذه الوجودات، وكذلك نعتقد أن له في ذات العلم الأول وجوداً أشرف من جميع وجوداته، وهو الوجود الذي لا يمكن أن يوجد وجود أشرف منه.

وأما ما حكاه عن الفلاسفة في ترتيب فيضان المبادىء المفارقة عنه، وفي عدد ما يفيض عن مبدأ مبدأ من تلك المبادىء. فشيء لا يقوم برهان على تحصيل ذلك، وتحديده، ولذلك لا يلفي التحديد الذي ذكره في كتب القدماء.
وأما كون جميع المبادىء المفارقة وغير المفارقة فائضة عن المبدأ الأول وأن بفيضان هذه القوة الواحدة صار العالم بأسره واحداً، وبها ارتبطت جميع أجزائه حتى صار الكل يؤم فعلاً واحداً كالحال في بدن الحيوان الواحد المختلف القوى والأعضاء والأفعال، فإنه إنما صار عند العلماء واحداً وموجوداً بقوة واحدة فيه فاضت عن الأول فأمر أجمعوا عليه، لأن السماء عندهم بأسرها هي بمنزلة حيوان واحد، والحركة اليومية التي لجميعها هي كالحركة الكلية في المكان للحيوان، والحركات التي لأجزاء السماء هي كالحركات الجزئية التي لأعضاء الحيوان، وقد قام عندهم البرهان على أن في الحيوان قوة واحدة بها صار واحداً، وبها صارت جميع القوى التي فيه تؤم فعلاً واحداً، وهو سلامة الحيوان، وهذه القوى مرتبطة بالقوة الفائضة عن المبدأ الأول، ولولا ذلك لافترقت أجزاؤه ولم يبق طرفة عين، فإن كان واجباً أن يكون في الحيوان الواحد قوة واحدة روحانية سارية في جميع أجزائه بها صارت الكثرة الموجودة فيه من القوى والأجسام واحدة، حتى قيل في الأجسام الموجودة فيها أنها جسم واحد، وقيل في القوى الموجودة فيه أنها قوة واحدة، وكانت نسبة أجزاء الموجودات من العالم كله نسبة أجزاء الحيوان الواحد من الحيوان الواحد، فبإضطرار أن يكون حالها في أجزائه الحيوانية، وفي قواها المحركة النفسانية والعقلية هذه الحال؛ أعني أن فيها قوة واحدة روحانية بها ارتبطت جميع القوى الروحانية والجسمانية، وهي سارية في الكل سرياناً واحداً، ولولا ذلك لما كان ههنا نظام وترتيب، وعلى هذا يصح القول أن الله خالق كل شيء وممسكه وحافظه كما قال سبحانه: ﴿ إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ﴾ الآية. وليس يلزم من سريان القوة الواحدة في أشياء كثيرة أن يكون في تلك القوة كثرة كما ظن من قال

أن المبدأ الواحد إنما فاض عنه أولاً واحد، ثم فاض من ذلك الواحد كثرة، فإن هذه إنما يظن به أنه لازم إذا شبه الفاعل الذي في غير هيولى، بالفاعل الذي في الهيولى، ولذلك إن قيل اسم الفاعل على الذي في غير هيولى والذي في هيولى فباشتراك الاسم، فهذا يبين لك جواز صدور الكثرة عن الواحد. وأيضاً فإن وجود سائر المبادىء المفارقة إنما هو فيما يتصور منه، وليس يمتنع أن يكون هو شيئاً واحداً بعينه يتصور منه أشياء كثيرة تصورات مختلفة، كما أنه ليس يمتنع في الكثرة أن تتصور تصوراً واحداً، وقد نجد الأجرام السماوية كلها في حركتها اليومية تتصور هي وفلك الكواكب الثابتة تصوراً واحداً بعينه، فإنها تتحرك بأجمعها في هذه الحركة عن محرك واحد وهو محرك فلك الكواكب الثابتة، ونجد لها أيضاً حركات تخصها مختلفة، فوجب أن تكون حركاتها عن محركين مختلفين من جهة، متحدين من جهة، وهو من جهة ارتباط حركاتها بحركة الفلك الأول فإنه كما أنه لو توهم متوهم أن العضو المشترك لأعضاء الحيوان، أو القوة المشتركة، قد ارتفع لارتفعت جميع أعضاء ذلك الحيوان، وجميع قواه، كذلك الأمر في الفلك في أجزائه وقواه المحركة، وبالجملة في مبادىء العالم وأجزائه مع المبدأ الأول وبعضها مع بعض.

والعالم أشبه شيء عندهم بالمدينة الواحدة، وذلك أنه كما أن المدينة تتقوم برئيس واحد ورئاسات كثيرة تحت الرئيس الأول، كذلك الأمر عندهم في العالم، وذلك أنه كما أن سائر الرئاسات التي في المدينة إنما ارتبطت بالرئيس الأول من جهة أن الرئيس الأول هو الموجب لواحدة واحدة من تلك الرئاسات على الغايات التي من أجلها كانت تلك الرئاسات، وعلى ترتيب الأفعال الموجبة لتلك الغايات. كذلك الأمر في الرئاسة الأولى التي في العالم مع سائر الرئاسات.

وتبين عندهم أن الذي يعطي الغاية في الموجودات المفارقة للمادة هو الذي يعطي الوجود، لأن الصورة والغاية هي واحدة في هذا النوع من الموجودات، فالذي يعطي الغاية في هذه الموجودات هو الذي يعطي الصورة، والذي يعطي الصورة هو الفاعل فالذي يعطي الغاية في هذه الموجودات هو الفاعل، ولذلك يظهر أن المبدأ الأول هو مبدأ لجميع هذه المبادىء فإنه فاعل وصورة وغاية. وأما حاله من الموجودات المحسوسة فلما كان هو الذي يعطيها

الوحدانية وكانت الوحدانية التي فيها هي سبب وجود الكثرة التي تربطها تلك الوحدانية صار مبدأ لهذه كلها على أنه فاعل وصورة وغاية وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه، وهي الحركة التي تطلب بها غاياتها التي من أجلها خلقت، وذلك أما لجميع الموجودات فبالطبع وأما للإنسان فبالإرادة ولذلك كان مكلفاً من بين سائر الموجودات ومؤتمناً من بينها وهو معنى قوله سبحانه: ﴿ إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال ﴾ الآية.
وإنما عرض للقوم أن يقولوا: إن هذه الرئاسات التي في العالم وإن كانت كلها صادرة عن المبدأ الأول أن بعضها صدر عنه بلا واسطة، وبعضها صدر منه بواسطة عند السلوك والترقي من العالم الأسفل إلى العالم الأعلى، وذلك أنهم وجدوا أجزاء الفلك بعضها من أجل حركات بعض، فنسبوها إلى الأول فالأول حتى وصلوا إلى الأول بإطلاق، فلاح لهم نظام آخر، وفعل اشتركت فيه جميع الموجودات اشتراكاً واحداً، والوقوف على الترتيب الذي أدركه النظار في الموجودات عند الترقي إلى معرفة الأول عسير، والذي تدركه العقول الإنسانية منه إنما هو مجمل، لكن الذي حرك القوم أن اعتقدوا أنها مرتبة عن المبدأ الأول بحسب ترتيب أفلاكها في الموضع، هو أنهم رأوا أن الفلك الأعلى فيما يظهر من أمره أنه أشرف مما تحته، وأن سائر الأفلاك تابعة له في حركته، فاعتقدوا لمكان هذا ما حكي عنهم من الترتيب بحسب المكان. ولقائل أن يقول لعل الترتيب الذي في هذه إنما هو من أجل الفعل لا من أجل الترتيب في المكان، وذلك أنه لما كان يظهر من أفعال هذه الكواكب؛ أعني السيارة، حركاتها من أجل حركة الشمس، فلعل المحركين لها إنما يقتدون في تحريكاتهم بحركة الشمس، وتحرك الشمس عن الأول، فلذلك ليس يلفي في هذا المطلب مقدمات يقينية بل من جهة الأولى والأخلق.

وإذ قد تقرر هذا فلنرجع إلى ما كنا بسبيله.

والجواب الثاني:

قال أبو حامد: هو أن من ذهب إلى أن الأول لا يعقل إلا نفسه، إنما خاف من لزوم الكثرة إذ لو قال فيه يعقل غيره للزم أن يقال: عقله غيره غير عقله نفسه، وهذا لازم في المعلول الأول، فينبغي أن لا يعقل إلا نفسه لأنه لو عقل غيره لكان ذلك غير ذاته، ولافتقر إلى علة غير علة ذاته، ولا علة إلا علة ذاته وهو المبدأ الأول فينبغي أن لا يعلم إلا ذاته وتبطل الكثرة التي نشأت من هذا الوجه.

فإن قيل: لما وجد وعقل ذاته لزمه أن يعقل أنه مبدأ.

قلنا: لزمه ذلك لعلة أو لغير علة فإن كان لعلة فلا علة إلا المبدأ الأول وهو واحد ولا يتصور أن يصدر منه إلا واحد وقد صدر وهو ذات المعلول فالثاني كيف يصدر منه. وإن لزم بغير علة فليلزم وجود الأول موجودات بلا علة كثيرة وليلزم منها الكثرة. فإن لم يعقل هذا من حيث أن واجب الوجود لا يكون إلا واحداً والزائد على الواحد ممكن والممكن يفتقرُ إلى علة فهذا اللازم في حق المعلول إن كان واجب الوجود بذاته فقد بطل قولهم واجب الوجود واحد وإن كان ممكناً فلا بد له من علة ولا علة له فلا يعقل وجوده. وليس هو من ضرورة المعلول الأول لكونه ممكن الوجود، فإن إمكان الوجود ضروري في كل معلول، أما كون المعلول عالماً بالعلة ليس ضرورياً في وجود ذاته كما أن كون العلة عالماً بالمعلول ليس ضرورياً في وجود ذاته بل لزوم العلم بالمعلول أظهر من لزوم العلم بالعلة فبان أن الكثرة الحاصلة من علمه بالمبدأ محال فإنه لا مبدأ له وليس هو من ضرورة وجود ذات المعلول وهذا أيضاً لا مخرج عنه.

قلت: هذه حجة من يوجب أن يكون الأول يعقل من ذاته ما هو له علة، لأنه يقول: إن لم يعقل من ذاته أنه مبدأ فقد عقل ذاته عقلاً ناقصاً.

وأما اعتراض أبي حامد على هذا فمعناه إن كان عقل ما هو له مبدأ، فلا يخلو أن يكون ذلك لعلة، أو لغير علة، فإن كان لعلة لزم أن يكون للأول علة، ولا علة للأول، وإن كان لغير علة، وجب أن يلزم عنه كثرة، وإن لم يعلمها، فإن لزمت عنه كثرة، لم يكن واجب الوجود، لأن واجب الوجود لا يكون إلا واحداً، والذي يصدر عنه أكثر من واحد هو ممكن الوجود، والممكن الوجود مفتقر إلى علة، فقد بطل قولهم أن يكون الأول واجب الوجود، وأن يعلم معلوله.

قال: وإذا كان كون المعلول عالماً بالعلة ليس من ضرورة وجوده فأحرى ألا يكون من ضرورة كون العلة أن تكون «عارفة بمعلولها».

قلت: هذا كلام سفسطاني، فإنه إذا فرضنا العلة عقلاً ويعقل معلوله فإنه ليس يلزم عن ذلك أن يكون ذلك لعلة زائدة على ذاته، بل لنفس ذاته إذ كان صدور المعلول عنه شيئاً تابعاً لذاته، ولا إن كان صدور المعلول عنه لا لعلة بل لذاته يلزم أن يكون يصدر عنه كثرة، لأن ذلك على أصلهم راجع لذاته إن كانت ذاتا واحدة صدر عنها واحد، وإن كانت كثيرة صدر عنها كثرة. وما وضع في هذا القول من أن كل معلول فهو ممكن الوجود، فإن هذا إنما هو صادق في

المعلول المركب، فليس يمكن أن يوجد شيء مركب وهو أزلي، فكل ممكن الوجود عند الفلاسفة فهو محدث، وهذا شيء قد صرح به أرسطو في غير ما موضع من كتبه، وسيبين هذا من قولنا بعد بياناً أكثر عند التكلم في واجب الوجود، وأما الذي يسميه إبن سينا ممكن الوجود فهو والممكن الوجود مقول باشتراك الاسم، ولذلك ليس كونه محتاجاً إلى الفاعل ظاهراً من الجهة التي منها ظهر حاجة الممكن.

الاعتراض الثالث:

قال أبو حامد: هو أن عقل المعلول الأول ذات نفسه عين ذاته أو غيره. فإن كان عينه فهو محال لأن العلم غير المعلوم، وإن كان غيره فليكن كذلك في المبدأ الأول فيلزم منه كثرة، ويلزم فيه تربيع لا تثليث بزعمهم فإنه ذاته وعقله نفسه وعقله مبدأه وأنه ممكن الوجود بذاته، ويمكن أن يزاد أنه واجب الوجود بغيره فيظهر تخميس وبذا يظهر تعمق هؤلاء في الهواس.

قلت: الكلام ههنا في العقول هو في موضعين: أحدهما: فيما يعقل وما لا يعقل، وهي مسألة خاض فيها القدماء. وأما الكلام فيما صدر عنها فانفرد ابن سينا بالقول الذي حكاه ههنا عن الفلاسفة وتجرد هو للرد عليهم ليوهم أنه رد على جميعهم وهذا كما قال: تعمق ممن قاله في الهوس. وليس يلفى هذا القول لأحد من القدماء، وهو قول ليس يقوم عليه برهان إلا ما ظنوا من أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وهذه القضية ليست في الفاعلات التي هي صور في مواد كالحال في الفاعلات التي هي صور مجردة من المادة، فإنه ليس ذات العقل المعلول عندهم إلا ما يعقل من مبدأه، ولا ههنا شيئان أحدهما: ذات الآخر معنى زائد على الذات، لأنه لو كان ذلك كذلك لكان مركباً، والبسيط لا يكون مركباً. والفرق بين العلة والمعلول أن العلة الأولى وجودها بذاتها؛ أعني في الصور المفارقة، والعلة الثانية وجودها بالإضافة إلى العلة الأولى، لأن كونها معلولة هو نفس جوهرها، وليس هو معنى زائداً عليها كالحال في المعلولات المادية، مثال ذلك: أن اللون هو شيء موجود بذاته في الجسم، وكونه علة للبصر هو من حيث هو مضاف، والبصر ليس له وجود إلا في هذه الإضافة، ولذلك كانت المجردة من الهيولى جواهر من طبيعة المضاف، ولذلك اتحدت العلة والمعلول في الصور المفارقة للمواد، ولذلك كانت الصور الحسية من طبيعة المضاف كما تبين في كتاب النفس.

الاعتراض الرابع:

أن يقال: التثليث لا يكفي في المعلول الأول فإن جرم السماء الأول لزم عندهم من معنى واحد من ذات المبدأ وفيه تركيب من ثلاثة أوجه.

أحدها: أنه مركب من صورة وهيولى وهكذا كل جسم عندهم فلا بد لكل واحد من مبدأ إذ الصورة تخالف الهيولى وليست كل واحدة على مذهبهم علة مستقلة للأخرى حتى يكون أحدهما بواسطة الآخر من غير علة أخرى زائدة عليها.

قلت: الذي يقوله أن الجسم السماوي هو عندهم مركب من مادة وصورة ونفس فيجب أن يكون في العقل الثاني الذي صدر عنه الفلك أربعة معان: معنى تصدر عنه الصورة، ومعنى تصدر عنه الهيولى إذ ليس أحد هذين علة مستقلة للثانية بل المادة علة للصورة بوجه والصورة علة للمادة بوجه، ومعنى صدر عنه النفس، ومعنى صدر عنه المحرك للفلك الثاني فيكون فيه تربيع ضرورة.

والقول بأن الجسم السماوي مركب من صورة وهيولى كسائر الأجسام هو شيء غلط فيه ابن سينا على المشائين، بل الجرم السماوي عندهم جسم بسيط ولو كان مركباً لفسد عندهم، ولذلك قالوا فيه أنه غير كائن ولا فاسد، ولا فيه قوة على المتناقضين، ولو كان كما قال ابن سينا لكان مركباً كالحيوان، ولو سلم هذا لكان التربيع لازماً لمن يقول أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. وقد قلنا: إن الوجه الذي به هذه الصورة بعضها أسباب لبعض، وكونها أسباباً للأجرام السماوية ولما دونها، وكون السبب الأول سبباً لجميعها هو غير هذا كله.

- الوجه الثاني:

قال أبو حامد: إن الجرم الأقصى على حد مخصوص في الكبر فاختصاصه بذلك القدر من بين سائر المقادير زائد على وجود ذاته إذ كان ذاته ممكناً أصغر منه أو أكبر فلا بد له من مخصص بذلك المقدار زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده لا كوجود العقل فإنه وجود محض لا يختص بمقدار مقابل لسائر المقادير فيجوز أن يقال: لا يحتاج إلا إلى علة بسيطة.

قلت: معنى هذا القول أنهم إذا قالوا: إن جسم الفلك هو معنى ثالث صدر وهو في نفسه غير بسيط؛ أعني أنه جسم ذو كمية ففيه إذاً معنيان: أحدهما يعطي الجسمية الجوهرية، والثاني الكمية المحدودة، فيجب أن يكون في ذلك

العقل الذي صدر عنه جسم الفلك أكثر من معنى واحد، فلا تكون العلة الثانية مثلثة بل مربعة. وهذا كله وضع فاسد فإن الفلاسفة لا يعتقدون أن الجسم بأسره يصدر عن مفارق، وإن صدر عندهم فإنما يصدر الصورة الجوهرية، ومقادير أجزائها عندهم تابعة للصور، لكن هذا كله عندهم في الصور الهيولانية، والأجرام السماوية عندهم من حيث هي بسيطة لا تقبل الصغر والكبر، ثم وضع الصورة والمادة صادرتين عن مبدأ مفارق خارج عن أصولهم، وبعيداً جداً، والفاعل بالحقيقة عند الفلاسفة الذي في الكائنات الفاسدات ليس يفعل الصورة ولا الهيولى، وإنما يفعل من الهيولى والصورة المركب منهما جميعاً؛ أعني المركب من الهيولى والصورة، لأنه لو كان الفاعل يفعل الصورة في الهيولى لكان يفعلها في شيء من لا شيء، وهذا كله ليس رأياً للفلاسفة فلا معنى لرده على أنه رأي الفلاسفة.

قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة:

فإن قيل: سببه أنه لو كان أكبر منه لكان مستغني عنه في تحصيل النظام الكلي، ولو كان أصغر منه لم يصلح للنظام المقصود.

قلت: يريد بهذا القول أن الفلاسفة ليس يرون أن جرم الفلك مثلاً جائز أن يكون أكبر أو أصغر مما هو عليه، لأنه لو كان بأحد الوصفين لم يحصل النظام المقصود ههنا، ولا كان تحريكه لما ههنا تحريكاً طبيعياً بل كان أما زائداً على هذا التحريك، وأما ناقصاً، وكلاهما يقتضي فساد الموجودات ههنا لا أن الكبير كان يكون فضلاً كما قال أبو حامد، بل الكبر والصغر كلاهما كانا يقتضيان فساد العالم عندهما.

قال أبو حامد راداً على الفلاسفة:

فنقول: وتعين جهة النظام هل هو كاف في وجود ما به النظام أم يفتقر إلى علة موجدة فإن كان كافياً فقد استغنيتم عن وضع العلل فأحكموا بأن كون النظام في هذه الموجودات اقتضى هذه الموجودات بلا علة زائدة وإن كان ذلك لا يكفي بل افتقر إلى علة فذلك أيضاً لا يكفي للاختصاص بالمقادير بل يحتاج أيضاً إلى علة التركيب.

قلت: حاصل هذا القول أنه يلزمهم أن في الجسم أشياء كثيرة ليس يمكن أن تصدر عن فاعل واحد، إلا أن يقولوا: إن الفاعل الواحد يصدر عنه أفعال كثيرة، أو يعتقدوا أن كثيراً من لواحق الجسم يلزم عن صورة الجسم،

وصورة الجسم عن الفاعل، وعلى هذا الرأي، فليس تصدر الأعراض التابعة للجسم المتكون عن الفاعل له صدوراً أولاً بل بتوسط صدور الصورة عنه، وهذا القول سائغ على أصول الفلاسفة لا على أصول المتكلمين، وأظن أن المعتزلة ترى أن ههنا أشياء لا تصدر عن الفاعل للشيء صدوراً أولياً كما تراه الفلاسفة. وأما نحن فقد تقدم من قولنا كيف الواحد سبب لوجود النظام ووجود الأشياء الحاملة للنظام فلا معنى لإعادة ذلك.

الوجه الثالث:

قال أبو حامد: هو أن الفلك الأقصى انقسم إلى نقطتين هما القطبان وهما ثابتا الوضع لا يفارقان وضعهما وأجزاء المنطقة يختلف وضعها فلا يخلو أما أن يكون جميع أجزاء الفلك الأقصى متشابهاً فلم يلزم تعين نقطتين من بين سائر النقط لكونهما قطبين أو أجزاؤها مختلفة ففي بعضها خواص ليس في البعض فما مبدأ تلك الاختلافات والجرم الأقصى لم يصدر إلا عن معنى واحد بسيط والبسيط لا يوجب إلا بسيطاً في الشكل وهو الكري ومتشابهاً في المعنى وهو الخلو عن الخواص المميزة، وهو أيضاً لا مخرج عنه.

قلت: البسيط يقال على معنيين: أحدهما ما ليس مركباً من أجزاء كثيرة وهو مركب من صورة ومادة وبهذا يقولون في الأجسام الأربعة أنها بسيطة، والثاني يقال على ما ليس مؤلفاً من صورة ومادة مغايرة للصورة بالقوة وهي الأجرام السماوية. والبسيط أيضاً يقال على ما حد الكل والجزء منه واحد، وإن كان مركباً من الأسطقسات الأربعة. والبسيط بالمعنى المقول على الأجرام السماوية لا يبعد أن توجد أجزاؤه مختلفة بالطبع، كاليمين والشمال للفلك والأقطاب، والكرة بما هي كرة يجب أن يكون لها أقطاب محدودة ومركز محدود به تختلف كرة كرة، وليس يلزم من كون الكرة لها جهات محدودة أن تكون غير بسيطة، بل هي بسيطة من حيث أنها غير مركبة من صورة ومادة فيها قوة وغير متشابهة من جهة أن الجزء القابل لموضع النقطتين ليس هو أي جزء اتفق من الكرة، بل هو جزء محدود بالطبع في كرة كرة، ولولا ذلك لم يكن للأكر مراكز بالطبع بها تختلف، فهي غير متشابهة في هذا المعنى، وليس يلزم من إنزالها أنها غير متشابهة في هذا المعنى أن تكون مركبة من أجسام مختلفة الطبائع، ولا أن يكون الفاعل لها مركباً من قوى كثيرة لأن كل كرة فهي واحدة. ولا يصح القول عندهم أيضاً بأن كل نقطة من أي كرة اتفقت يمكن أن تكون مركزاً، وإنما

يخصصها الفاعل، فإن هذا إنما يصح في الأكر الصناعية لا في الأكر الطبيعية. وليس يلزم عن وضع أن كل نقطة من الكرة يصلح أن تكون مركزاً، وأن الفاعل هو الذي يخصصها أن يكون الفاعل كثيراً إلا أن يوضع أنه ليس في الشاهد شيء واحد يصدر عن فاعل واحد، لأن ما في الشاهد هو مركب من المقولات العشر، فكان يلزم أن يكون كل واحد مما ههنا يلزم عن عشر فاعلين، وهذا كله سخافات وهذيانات أدى إليه هذا النظر الذي هو شبيه بالهذيان في العلم الإلهي، والمصنوع الواحد في الشاهد إنما يصنعه صانع واحد وإن كان يوجد فيه المقولات العشر، فما أكذب هذه القضية أن الواحد لا يصنع إلا واحداً إذا فهم ما فهم ابن سينا وأبو نصر وأبو حامد في المشكاة، فإنه عول على مذهبهم في المبدأ الأول.

قال أبو حامد: فإن قيل: لعل في المبدأ أنواع من الكثرة لازمة لا من جهة المبدأ وإنما ظهر لنا ثلثة أو أربعة والباقي لم نطلع عليه وعدم عثورنا على عينة لا يشككنا في أن مبدأ الكثرة كثرة وإن الواحد لا يصدر منه كثير.

قلت: هذا القول لو قالت به الفلاسفة للزمهم أن يعتقدوا أن في المعلول الأول كثرة لا نهاية لها، وقد كان يلزمهم ضرورة أن يقال لهم من أين جاءت في المعلول الأول كثرة، وكما يقولون: إن الواحد لا يصدر عنه كثير، كذلك يلزمهم أن الكثير لا يصدر عن الواحد. فقولكم أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد يناقض قولكم أن الذي صدر عن الواحد الأول شيء فيه كثرة، لأنه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد إلا أن يقولوا أن الكثرة التي في المعلول الأول كل واحد منها أول، فيلزمهم أن تكون الأوائل كثيرة.

والعجب كل العجب كيف خفي هذا على أبي نصر وابن سينا لأنهما أول من قال هذه الخرافات فقلدهما الناس ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة، لأنهم إذا قالوا أن الكثرة التي في المبدأ الثاني إنما هي مما يعقل من ذاته، وما يعقل من غيره، لزم عندهم أن تكون ذاته ذات طبيعتين؛ أعني صورتين، فأي ليت شعري هي الصادرة عن المبدأ الأول وأي هي الغير صادرة وكذلك يلزمهم إذا قالوا فيه أنه ممكن من ذاته واجب من غيره، لأن الطبيعة الممكنة يلزم ضرورة أن تكون غير الطبيعة الواجبة التي استفادها من واجب الوجود، فإن الطبيعة الممكنة ليس يمكن أن تعود واجبة إلا لو أمكن أن تنقلب طبيعة الممكن ضرورية،

ولذلك ليس في الطبائع الضرورية إمكان أصلاً، كانت ضرورية بذاتها أو بغيرها. وهذه كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين وهي كلها أمور دخيلة في الفلسفة ليست جارية على أصولهم، وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الإقناع الخطابي فضلاً عن الجدلي، ولذلك يحق ما يقول أبو حامد في غير ما موضع من كتبه: إن علومهم الإلهية هي ظنية.

قال أبو حامد: قلنا: فإذا جوزتم هذا فقولوا: إن الموجودات كلها على كثرتها وقد بلغت آلافاً صدرت من المعلول الأول فلا يحتاج أن يقتصر على جرم الفلك الأقصى ونفسه، بل يجوز أن يكون قد صدر منه جميع النفوس الفلكية والإنسانية وجميع الأجسام الأرضية والسماوية بأنواع كثيرة لازمة فيها لم يطلعوا عليها فيقع الاستغنا، بالمعلول الأول.

قلت: هذا اللزوم هو صحيح، وبخاصة أن صيّروا الفعل الصادر عن المبدأ الأول هي الوحدانية التي بها صار المعلول الأول موجوداً واحداً مع الكثرة الموجودة فيه. فإنهم إن جوزوا كثرة في المعلول الأول غير محدودة لم يخل أن تكون أقل من عدد الموجودات، أو أكثر منها، أو مساوية لها، فإن كانت أقل فحينئذ يلزم أن يدخلوا ثالثاً، أو يكون شيء بلا علة، وإن كانت مساوية، أو أكثر، لم يلزمهم أن يدخلوا مبدأ ثالثاً، ولكن تكون الكثرة الواردة فيه فضلاً.

قال أبو حامد: ثم يلزم عنه الاستغناء بالعلة الأولى فإنه إذا جاز تولد كثرة يقال أنها لازمة لا بعلة مع أنها ليست ضرورية في وجود المعلول الأول جاز أن يقدر ذلك مع العلة الأولى ويكون وجودها لا بعلة ويقال أنها لزمت ولا يدري عددها وكلما تخيل وجودها إلا علة مع الأول تخيل ذلك بلا علّة مع الثاني بل لا معنى لقولنا مع الأول والثاني، إذ ليس بينهما مفارقة في زمان ولا مكان فما لا يفارقهما في مكان وزمان، ويجوز أن يكون موجوداً بلا علة لم يختص أحدهما بالإضافة إليه.

قلت: يقول إنه إذا جاز أن يوجد كثرة في المعلول الأول عن غير علة لأن العلة الأولى لا يلزم عنها كثرة جاز تقدير كثرة مع العلة الأولى، واستغنى عن وضع علة ثانية ومعلول أول، فإن كان مستحيلاً وجود شيء مع العلة الأولى بلا علة، فهو مستحيل أيضاً مع العلة الثانية، بل لا معنى لقولنا: علة ثانية، إذ هي متحدة في المعنى، وليس يفترق أحدهما من الآخر بزمان ولا مكان، فإذا جاز أن يوجد شيء بلا علة لم تختص أحدى العلتين به أعني؛ الأولى أو الثانية، بل يكفي في ذلك أن يوجد مع أحديهما ويستغني عن وضعه مع العلة الثانية.

قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة:

قلنا: قول القائل يبعد هذا رجم ظن، لا يحكم به في المعقولات إلا أن يقول أنه يستحيل، فنقول: لم يستحيل وما المرد والفيصل، فمهما جاوزنا الواحد واعتقدنا أنه يجوز أن يلزم المعلول الأول لا من جهة العلة لازم واحد وإثنان وثلثة فما المحيل لأربعة وخمسة وهكذا إلى ألف وإلا فمن يتحكم بمقدار دون مقدار فليس بعد مجاوزة الواحد مرد وهذا أيضاً قاطع.

قلت: لو جاوب ابن سينا وسائر الفلاسفة أن المعلول الأول فيه كثرة ولا بد، وأن كل كثرة إنما يكون منها واحد بوحدانية اقتضت أن ترجع الكثرة إلى الواحد، وإن تلك الوحدانية التي صارت بها الكثرة واحداً هي معنى بسيط صدرت عن واحد مفرد بسيط لاستراحوا من هذه اللوازم التي ألزمهم أبو حامد وخرجوا من هذه الشناعات. فأبو حامد لما ظفر ههنا بوضع فاسد منسوب إلى الفلاسفة ولم يجد مجيباً يجاوبه بجواب صحيح سر بذلك وكثر المحالات اللازمة لهم، وكل مجرٍ بالخلاء يسر، ولو علم أنه لا يرد به على الفلاسفة لما فرح به. وأصل فساد هذا الوضع قولهم: إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ثم وضعوا في ذلك الواحد الصادر كثرة، فلزمهم أن تكون تلك الكثرة عن غير علة، ووضعهم تلك الكثرة محدودة تحتاج إلى إدخال مبدأ ثالث ورابع لوجود الموجودات شيء وضعي لا يضطر إليه برهان، وبالجملة هذا الوضع غير وضع مبدأ أول وثان، وذلك أنه يقال: لمَ اختصت العلة الثانية أن يوجد فيها كثرة من دون العلة الأولى، فهذا كله هذيان وخرافات، وأصل هذا أنهم لم يفهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب أرسطو طاليس، ومذهب من تبعه من المشائين، وقد تمدح هو في آخر مقالة اللام بهذا المعنى وأخبر أن كل من كان قبله من القدماء لم يقدروا أن يقولوا في ذلك شيئاً. وعلى هذا الوجه الذي حكيناه عنهم تكون القضية القائلة أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد قضية صادقة، وأن الواحد يصدر عنه كثرة قضية صادقة أيضاً.

قال أبو حامد: ثم نقول: هذا باطل بالمعلول الثاني، فإنه صدر منه فلك الكواكب وفيه ألف ونيف ومئتا كوكب، وهي مختلفة العظم والشكل والوضع والوضع واللون والتأثير والنحوس والسعود، فبعضها على صورة الحمل والثور والأسد وبعضها على صورة الإنسان ويختلف تأثيرها في محل واحد من العالم السفلي في التبريد والتسخين والسعادة والنحوس وتختلف مقاديرها في ذاتها. فلا يمكن أن يقال الكل نوع واحد مع هذا الاختلاف ولو جاز

هذا لجاز أن يقال: كل أجسام العالم نوع واحد في الجسمية فيكفيها علة واحدة، فإن كان اختلاف صفاتها وجواهرها وطبائعها دل على اختلافها فكذا الكواكب مختلفة لا محالة ويفتقر كل واحد إلى علة لصورته وعلة لهيولاه وعلة لاختصاصه بطبيعته المسخنة أو المبردة أو السعيدة أو النحسة ولاختصاصه بموضعه ثم لاختصاص جملها بأشكال البهائم المختلفة، وهذه الكثرة إن تصور أن تعقل في العقل الثاني تصور في الأول ووقع الاستغناء.

قلت: هذا الشك قد فرغ منه، وهو من معنى ما كثر به في هذا الباب وإذا قدرت الجواب الذي ذكرناه عنهم لم يلزم شيء من هذه المحالات، وأما إذا فهم من القول أن الواحد بالعدد البسيط لا يصدر عنه إلا واحد بسيط بالعدد لا واحد بالعدد من جهة وكثير من جهة، وأن الوحدانية منه هي علة وجود الكثرة، فلن ينفك من هذه الشكوك أبداً. وأيضاً فإن الأشياء إنما تكثر عند الفلاسفة بالفصول الجوهرية، وأما اختلاف الأشياء من قبل إعراضها، فليس يوجب عندهم اختلافاً في الجوهر، كمية كانت، أو كيفية، أو غير ذلك من أنواع المقولات، والأجسام السماوية كما قلنا ليست مركبة من هيولى وصورة ولا هي مختلفة بالنوع، إذ ليست تشترك عندهم في جنس واحد، لأنها لو اشتركت في جنس لكانت مركبة ولم تكن بسيطة، وقد تقدم القول في هذه الأشياء فلا معنى لتكثير القول فيه.

الاعتراض الخامس:

قال أبو حامد: هو أنا نقول: إن سلمنا هذه الأوضاع الباردة والتحكمات الفاسدة، ولكن كيف لا يستحيون من قولهم أن كون المعلول الأول ممكن الوجود اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه وعقله نفسه اقتضى وجود نفس الفلك منه وعقله الأول يقتضي وجود عقل منه وما الفصل بين هذا وبين قائل عرف وجود إنسان غائب وأنه ممكن الوجود وأنه يعقل نفسه وصانعه فقال يلزم من كونه ممكن الوجود وجود فلك، فيقال له: وأي مناسبة بين كونه ممكن الوجود وبين وجود فلك منه وكذلك يلزم من كونه عاقلاً لنفسه ولصانعه شيئان آخران وهذا إذا قيل في إنسان ضحك منه وكذا في موجود آخر إذ إمكان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن إنساناً كان أو ملكاً أو فلكاً فلست أدري كيف يقنع المجنون نفسه بمثل هذه الأوضاع، فضلاً عن العقلاء الذين يشقون الشعر بزعمهم في المعقولات.

قلت: أما هذه الأقاويل كلها التي هي أقاويل ابن سينا ومن قال بمثل قوله، فهي أقاويل غير صادقة ليست جارية على أصول الفلاسفة، ولكن ليست تبلغ من عدم الإقناع المبلغ الذي ذكره هذا الرجل ولا الصورة التي صور فيها هي صورة حقيقية. وذلك أن الإنسان الذي فرضه ممكن الوجود من ذاته واجباً

من غيره عاقلاً لنفسه ولفاعله، إنما يصح تمثيله بالعلة الثانية، إذا وضع هذا الإنسان فعالاً للموجودات من جهة ذاته ومن جهة علمه كما يضع المبدأ الثاني من قال بقول ابن سينا، وكما من شأن الكل أن يضعوا المبدأ الأول سبحانه، فإنه إذا وضع هكذا لزم أن يصدر عن هذا الإنسان شيئان إثنان: أحدهما من حيث يعلم ذاته والآخر من حيث يعلم صانعه، لأنه إنما فرض فعالاً من حيث العلم، ولا يبعد أيضاً أن فرض فعالاً من جهة ذاته أن يقول: إن الذي يلزم عنه من حيث هو ممكن الوجود غير الذي يلزم عنه من حيث هو واجب الوجود، إذ كان هذان الوصفان موجودين لذاته. فإذاً ليس هذا القول من الشناعة في الصورة التي أراد أن يصورها هذا الرجل حتى ينفر بذلك النفوس عن أقوال الفلاسفة، ويخسسهم في أعين النظار، ولا فرق بين هذا وبين من يقول: إذا وضعتم موجوداً حياً بحياة، مريداً بإرادة، عالماً بعلم، سميعاً، بصيراً، متكلماً، بسمع، وبصر، وكلام، ولزم عنه جميع العالم لزم أن يكون الإنسان الحي العالم السميع البصير المتكلم يلزم عنه جميع العالم، لأنه إن كانت هذه الصفات هي التي تقتضي وجود العالم، فيجب أن يكون لا فرق فيما يوجب في كل موجود يوصف بها. فإن كان الرجل قصد قول الحق في هذه الأشياء فغلط فهو معذور، وإن كان علم التمويه فيها فقصده فإن لم يكن هنالك ضرورة داعية له فهو غير معذور، وإن كان إنما قصد بهذا ليعرف أنه ليس عنده قول برهاني يعتمد عليه في هذه المسألة أعني المسألة التي هي من أين جاءت الكثرة كما يظهر بعد من قوله فهو صادق في ذلك، إذ لم يبلغ الرجل المرتبة من العلم المحيط بهذه المسألة وهذا هو الظاهر من حاله فيما بعد، وسبب ذلك أنه لم ينظر الرجل إلا في كتب ابن سينا فلحقه القصور في الحكمة من هذه الجهة.

قال أبو حامد: فإن قال قائل: فإذا أبطلتم مذهبهم فماذا تقولون أنتم؟ أتزعمون أنه يصدر من الشيء الواحد من كل وجه شيئان مختلفان؟ فتكابرون العقول. أم تقولون المبدأ الأول فيه كثرة فتتركون التوحيد أو تقولون لا كثرة في العالم فتنكرون الحس أو تقولون لزمت بالوسائط فتضطرون إلى الاعتراف بما قالوه.

قلنا: نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض ممهد وإنما غرضنا أن نشوش دعاويهم وقد حصل. على أنا نقول ومن زعم أن المصير إلى صدور اثنين من واحد مكابرة للعقول أو إنصاف المبدأ بصفات قديمة أزلية مناقض للتوحيد فهاتان دعوتان باطلتان لا برهان لهم عليهما فإنه ليس يعرف استحالة صدور اثنين من واحد كما يعرف استحالة كون الشخص

الواحد في مكانين وعلى الجملة لا يعرف بالضرورة ولا بالنظر. وما المانع من أن يقال المبدأ الأول عالم قادر مريد يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد يخلق المختلفات والمتجانسات كما يريد وعلى ما يريد فاستحالة هذا لا يعرف بضرورة ولا نظر، وقد ورد به الأنبياء المؤيدون بالمعجزات فيجب قبوله. وأما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله تعالى بالإرادة ففضول وطمع في غير مطمع، والذين طمعوا في طلب مناسبته ومعرفته رجع حاصل نظرهم إلى أن المعلول الأول من حيث أنه ممكن الوجود صدر منه فلك ومن حيث أنه يعقل نفسه صدر منه نفس الفلك فهذه حماقة لا إظهار مناسبة.

فلنقبل مبادىء هذه الأمور من الأنبياء صلوات الله عليهم وليصدقوا فيها إذ العقل لا يحيلها ولنترك البحث عن الكيفية والكمية والماهية فليس ذلك بما يتسع له القوى البشرية ولذلك قال صاحب الشرع تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في ذات الله.

قلت قوله: أن كل ما قصرت عن إدراكه العقول الإنسانية فواجب أن نرجع فيه إلى الشرع حق. وذلك أن العلم المتلقى من قبل الوحي إنما جاء متمماً لعلوم العقل؛ أعني أن كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى الإنسان من قبل الوحي، والعجز عن المدارك الضروري علمها في حياة الإنسان، ووجوده منها ما هو عجز بإطلاق، أي ليس في طبيعة العقل أن يدرك بما هو عقل، ومنها ما هو عجز بحسب طبيعة صنف من الناس، وهذا العجز إما أن يكون في أصل الفطرة، وإما أن يكون لأمر عارض من خارج، من عدم تعلم وعلم الوحي رحمة لجميع هذه الأصناف.

وأما قوله: وإنما غرضنا أن نشوش دعاويهم وقد حصل.

فإنه لا يليق هذا الغرض به، وهي هفوة من هفوات العالم، فإن العالم بما هو عالم إنما قصده طلب الحق لا إيقاع الشكوك وتحيير العقول.

وقوله: فإنه ليس يعرف استحالة صدور اثنين عن واحد كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكانين.

فإنه وإن لم يكن هاتان المقدمتان في مرتبة واحدة من التصديق فليس يخرج كون المقدمة القائلة أن الواحد البسيط لا يصدر عنه إلا واحد بسيط من أن تكون يقينية في الشاهد. والمقدمات اليقينية تتفاضل على ما تبين في كتاب البرهان، والسبب في ذلك أن المقدمات اليقينية إذا ساعدها الخيال قوي التصديق فيها، وإذا لم يساعدها الخيال ضعف والخيال غير معتبر إلا عند الجمهور، ولذلك من ارتاض بالمعقولات واطرح التخيلات، فالمقدمتان في

مرتبة واحدة عنده من التصديق.

وأكثر ما يقع اليقين بمثل هذه المقدمات إذا تصفح الإنسان الموجودات الكائنة الفاسدة فرأى أنها إنما تختلف أسماؤها وحدودها من قبل أفعالها، وإنه لو صدر أي موجود اتفق عن أي فعل اتفق، وعن أي فاعل اتفق، لاختلطت الذوات والحدود وبطلت المعارف، فالنفس مثلاً إنما تميزت من الجمادات بأفعالها الخاصة الصادرة عنها، والجمادات إنما تميزت بعضها عن بعض بأفعال تخصها، وكذلك النفوس. ولو كان يصدر عن قوة واحدة أفعال كثيرة كما يصدر عن القوى المركبة أفعال كثيرة لم يكن فرق بين الذات البسيطة والمركبة، ولا تميزت لنا. وأيضاً إن أمكن أن يصدر عن ذات واحدة أفعال كثيرة، فقد أمكن فعل من غير فاعل، وذلك أن الموجود إنما يوجد عن موجود لا عن معدوم، ولذلك ليس يمكن أن يوجد المعدوم من ذاته، فإذا كان المحرك للمعدوم والمخرج له من القوة إلى الفعل إنما يخرجه من جهة ما هو بالفعل، فواجب أن يكون نحو الفعل الذي فيه على نحو الفعل المخرج له من العدم إلى الوجود، فإنه إن خرج أي مفعول اتفق من أي فاعل اتفق لم يمتنع أن تخرج المفعولات إلى الفعل من ذاتها لا من قبل فاعل يفعلها، فإن تخرج أنحاء كثيرة من القوة إلى الفعل عن فاعل واحد فواجب أن تكون فيه؛ أعني تلك الأنحاء، أو ما يناسبها، لأنه إن لم يكن فيه إلا نحو واحد منها فما خرج من سائر الأنحاء، إنما خرج من نفسه من غير مخرج له. وليس لقائل أن يقول: أن شرط الفاعل إنما هو أن يوجد فاعلاً فقط بالفعل المطلق فقط لا بنحو من الفعل مخصوص، فإنه لو كان ذلك كذلك لفعل أي موجود اتفق أي فعل اتفق، واختلطت الموجودات، وأيضاً فإن الموجود المطلق؛ أعني الكلي أقرب إلى العدم من الموجود الحقيقي، ولذلك نفى القول بموجود مطلق، ولون مطلق، القائلون بنفي **الأحوال**، وقال القائلون بإثباتها: أنها لا موجودة ولا معدومة، فلو صح هذا لصح أن تكون الأحوال علة للموجودات. وكون الفعل الواحد يصدر عن واحد هو في العالم الذي في الشاهد أبين منه في غير ذلك العالم، فإن العلم يتكثر بتكثر المعقولات للعالم، لأنه إنما يعقلها على النحو الذي هي عليه موجودة، وهي علة علمه وليس يمكن أن تكون المعلومات الكثيرة تعلم بعلم واحد، ولا يكون العلم الواحد علة لصدور معلولات كثيرة عنه في الشاهد، مثال ذلك إن علم الصانع الصادر عنه

مثلا الخزانة غير العلم الصادر عنه الكرسي. لكن العلم القديم مخالف في هذا العلم المحدث، والفاعل القديم للفاعل المحدث.

فإن قيل: فما تقول أنت في هذه المسألة وقد أبطلت مذهب ابن سينا في علة الكثرة، فما تقول أنت في ذلك: فإنه قد قيل أن فِرَق الفلاسفة كانوا يجيبون في ذلك بواحد من ثلثة أجوبة: أحدها قول من قال: إن الكثرة إنما جاءت من قبل الهيولى، والثاني قول من قال: إنما جاءت من قبل الآلات، والثالث قول من قال: من قبل الوسائط، وحكي عن آل أرسطو أنهم صححوا القول الذي يجعل السبب في ذلك التوسط.

قلت: إن هذا لا يمكن الجواب فيه في هذا الكتاب بجواب برهاني، ولكن لسنا نجد لأرسطو ولا لمن شهر من قدماء المشائين هذا القول الذي نسب إليهم إلا لفرفوريوس الصوري صاحب مدخل علم المنطق، والرجل لم يكن من حذاقهم، والذي يجري عندي على أصولهم أو سبب الكثرة هو مجموع الثلثة الأسباب؛ أعني المتوسطات والاستعدادات والآلات، وهذه كلها قد بينا كيف تستند إلى الواحد وترجع إليه، إذ كان وجود كل واحد منها بوحدة محضة هي سبب الكثرة. وذلك أنه يشبه أن يكون السبب في كثرة العقول المفارقة اختلاف طبائعها القابلة فيما تعقل من المبدأ الأول، وفيما تستفيد منه من الوحدانية الذي هو فعل واحد في نفسه كثير بكثرة القوابل له، كالحال في الرئيس الذي تحت يده رئاسات كثيرة، والصناعة التي تحتها صنائع كثيرة وهذا يفحص عنه في غير هذا الموضع، فإن تبيّن شيء منه وإلا رُجع إلى الوحي. وأما أن الاختلاف يقع من قبل اختلاف الأسباب الأربعة فبيّن، وذلك أن اختلاف الأفلاك يكون من قبل اختلاف محركيها، واختلاف صورها وموادها إن كان لها مواد وأفعالها المخصوصة في العالم وإن كانت ليست من أجل هذه الأفعال عندهم.

وأما الاختلاف الذي يعرض أولاً بما دون الفلك من الأجسام البسيطة فهو اختلاف المادة مع اختلافها في القرب والبعد من المحركين لها، وهي الأجرام السماوية. مثل اختلاف النار والأرض وبالجملة المتضادات وأما السبب في اختلاف الحركتين العظيمتين اللتين: أحديهما فاعلة الكون، والثانية الفساد،

فاختلاف الأجرام السماوية واختلاف حركاتها على ما تبين في كتاب الكون والفساد فسبب الاختلاف الذي يكون من قبل الأجرام السماوية هو شبيه بالاختلاف الذي يكون من قبل اختلاف الآلات، وإذا كان ذلك كذلك فأسباب الكثرة عند أرسطو من الفاعل الواحد هي الثلثة الأسباب ورجوعه إلى الواحد هو بالمعنى المتقدم، وهو كون الواحد سبب الكثرة.

وأما ما دون فلك القمر فإنه يوجد الاختلاف فيه من قبل الأربعة الأسباب؛ أعني اختلاف الفاعلين واختلاف المواد واختلاف الآلات، وكون الأفعال تقع من الفاعل الأول بواسطة غيره وهذا كأنه قريب من الآلات.

ومثال الاختلاف الذي يكون من قبل اختلاف القوابل، وكون المختلفات بعضها أسباباً لبعض اللون فإن اللون الذي يحدث في الهواء غير الذي يحدث في الجسم والذي يحدث في البصر أعني في العين غير الذي يحدث في الهواء والذي يحدث في الحس المشترك غير الذي يحدث في العين والذي يحدث في الخيال غير الذي يحدث في الحس المشترك والذي يحدث في القوة الحافظة والذاكرة غير الذي في الخيال، وهذا كله على ما تبين في كتاب النفس.

المسألة الرابعة
«في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود صانع العالم»

قال أبو حامد: فنقول: الناس فرقتان: فرقة أهل الحق وقد رأوا أن العالم حادث وعلموا ضرورة أن الحادث لا يوجد بنفسه فافتقر إلى صانع فعقل مذهبهم في القول بالصانع، وفرقة أخرى وهم، الدهرية، وقد رأوا أن العالم قديم كما هو عليه ولم يثبتوا له صانعاً ومعتقدهم مفهوم وإن كان الدليل يدل على بطلانه. وأما الفلاسفة فقد رأوا أن العالم قديم ثم أثبتوا له مع ذلك صانعاً وهذا المذهب بوضعه متناقض لا يحتاج فيه إلى أبطال.

قلت: بل مذهب الفلاسفة مفهوم من الشاهد أكثر من المذهبين جميعاً. وذلك أن الفاعل قد يلفى صنفين: صنف يصدر منه مفعول يتعلق به فعله في حال كونه، وهذا إذا تم كونه استغنى عن الفاعل، كوجود البيت عن البناء، والصنف الثاني إنما يصدر عنه فعل فقط ويتعلق بمفعول لا وجود لذلك المفعول إلا بتعلق الفعل به، وهذا الفاعل يخصه أن فعله مساوق لوجود ذلك المفعول؛ أعني أنه إذا عدم ذلك الفعل عدم المفعول، وإذا وجد ذلك الفعل وجد المفعول، أي هما معاً، وهذا الفاعل أشرف وأدخل في باب الفاعلية من الأول، لأنه يُوجِد مفعوله ويحفظه، والفاعل الآخر يُوجِد مفعوله ويحتاج إلى فاعل آخر يحفظه بعد الإيجاد، وهذه حال المحرك مع الحركة والأشياء التي وجودها إنما هو في الحركة، فالفلاسفة لما كانوا يعتقدون أن الحركة فعل الفاعل، وأن العالم لا يتم وجوده إلا بالحركة قالوا: إن الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم، وأنه لو كف فعله طرفة عين عن التحريك لبطل العالم، فعملوا قياسهم هكذا: العالم فعل أو شيء وجوده تابع لفعل، وكل فعل لا بد له من فاعل موجود بوجوده، فأنتجوا من ذلك أن العالم له فاعل موجود بوجوده، فمن

لزم عنده أن يكون الفعل الصادر عن فاعل العالم حادثاً قال العالم حادث عن فاعل قديم، ومن كان فعل القديم عنده قديماً قال العالم حادث عن فاعل لم يزل قديماً، وفعله قديم أي لا أول له ولا آخر لا أنه موجود قديم بذاته كما تخيل لمن يصفه بالقدم.

قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة:

فإن قيل: نحن إذا قلنا للعالم صانع لم نعن به فاعلاً مختاراً يفعل بعد أن لم يفعل كما نشاهد في أصناف الفاعلين من الخياط والنساج والبناء بل نعني به علة العالم ونسميه المبدأ الأول على معنى أنه لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان القاطع على قرب فإنا نقول العالم وموجوداته أما أن يكون له علة أو لا علة له فإن كان له علة فتلك العلة لها علة أم لا علة لها وكذلك نقول في علة العلة فأما أن يتسلسل إلى غير نهاية وهو محال وأما أن ينتهي إلى طرف فالأخير علة أولى لا علة لوجودها فنسميه المبدأ الأول وإن كان العالم موجوداً بنفسه لا علة له فقد ظهر المبدأ الأول فإنا لم نعن به إلا موجوداً لا علة له وهو ثابت بالضرورة. نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الأول هي السموات لأنها عدد ودليل التوحيد يمنعه فيظهر بطلانه بالنظر في صفة المبدأ ولا يجوز أن يقال أنه سماء واحد أو جسم واحد أو شمس أو غيره لأنه جسم والجسم مركب من هيولي وصورة والمبدأ الأول لا يجوز أن يكون مركباً وذلك يعرف بنظر ثان والمقصود أن موجوداً لا علة لوجوده ثابت بالضرورة والاتفاق وإنما الخلاف في الصفات وهو الذي نعنيه بالمبدأ الأول.

قلت: هذا كلام مقنع غير صحيح، فإن اسم العلة يقال باشتراك الاسم على العلل الأربعة؛ أعني الفاعل، والصورة، والهيولى، والغاية، ولذلك لو كان هذا جواب الفلاسفة لكان جواباً مختلاً فإنهم كانوا يسألون عن أي علة أرادوا بقولهم: إن العالم له علة أولى، فلو قالوا أردنا بذلك السبب الفاعل الذي فعله لم يزل ولا يزال، ومفعوله هو فعله، لكان جواباً صحيحاً على مذهبهم على ما قلناه، غير معترض عليه، ولو قالوا أردنا به السبب المادي لكان قوله معترضاً، وكذلك لو قالوا أردنا به السبب المادي لكان قوله معترضاً، وكذلك لو قالوا أردنا به السبب الصوري لكان أيضاً معترضاً إن فرضوا صورة العالم قائمة به، وإن قالوا أردنا صورة مفارقة للمادة جرى قولهم على مذهبهم، وإن قالوا صورة هيولانية لم يكن المبدأ عندهم شيئاً غير جسم من الأجسام، وهذا لا يقولون به، وكذلك إن قالوا هو سبب على طريق الغاية كان جارياً أيضاً على أصولهم، وإذا كان هذا الكلام فيه من الاحتمال ما يرى فكيف يصح أن يُجعَل جواباً للفلاسفة.

وقوله: ونسميه المبدأ الأول على معنى أنه لا علة لوجوده وهو علة لوجود غيره..

كلام أيضاً مختل، فإن هذه التسمية تصدق على الفلك الأول أو على السماء بأسرها، وبالجملة على أي نوع كان من الموجودات إذا فرض لا علة له ولا فرق بين هذا الاعتقاد واعتقاد الدهرية.

وقوله عنهم أيضاً:

وثبوت موجود لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان القاطع على قرب.

كلام مختل أيضاً فإنه يحتاج أن يفصل العلل الأربعة ويبين أن في كل واحد منها أولاً لا علة له؛ أعني **أن العلل الفاعلية ترتقي إلى فاعل أول والصورية إلى صورة أولى والمادية إلى مادة أولى والغائية إلى غاية أولى**، ويبقى بعد هذا بيان أن هذه العلل الأربعة الأخيرة ترتقي إلى علة أولى، وهذا كله غير ظاهر من هذا القول الذي حكاه عنهم.

وكذلك القول الذي أتى به في بيان أن ههنا علة أولى كلام مختل وذلك أن **قوله:**

قال نقول: العالم وموجوداته أما أن يكون له علة أو لا علة له إلى آخر قوله..

وذلك أن اسم العلة يقال باشتراك الاسم. وكذلك مرور الأسباب إلى غير نهاية هو من جهة ما عندهم ممتنع، ومن جهة ما واجب عند **الفلاسفة**، وذلك أنه ممتنع عندهم إذا كانت بالذات وعلى استقامة إن كان المتقدم منها شرطاً في وجود المتأخر، وغير ممتنع عندهم إذا كانت بالعرض ودوراً، وإذا لم يكن المتقدم شرطاً في وجود المتأخر وكان هنالك فاعل أول مثل وجود المطر عن الغيم، والغيم عن البخار، والبخار عن المطر، فإن هذا يمر عندهم دوراً إلى غير نهاية، لكن ذلك ضرورة بسبب أول. وكذلك وجود إنسان عن إنسان، إلى غير نهاية، لأن وجود المتقدمات عندهم في أمثال هذه ليس هو شرطاً في وجود المتأخرات، بل ربما كان الشرط فساد بعضها، وأمثال هذه العلل هي عندهم مرتقية لعلة أولى أزلية تنتهي الحركة إليها في علة علة من هذه العلل في وقت حدوث المعلول الأخير، مثال ذلك: إن سقراط إذا ولد أفلاطون فإن المحرك الأقصى للتحريك عندهم في حين توليده إياه هو الفلك أو النفس أو العقل أو جميعها أو الباري سبحانه، ولذلك ما يقول أرسطو: إن الإنسان يولده إنسان والشمس وبيّن أن الشمس ترتقي إلى محركها، ومحركها إلى المبدأ

الأول، فإذاً ليس الإنسان الماضي شرطاً في وجود الإنسان الآتي. كما أن الصانع إذا صنع مصنوعات متتابعة في أوقات متتابعة بآلات مختلفة، وصنع تلك الآلات بآلات، وتلك بآلات أخر، فإن كون هذه الآلات بعضها عن بعض هو بالعرض، وليس منها واحدة شرطاً في وجود المصنوع إلا الآلة الأولى؛ أعني المباشرة، فالأب ضروري في كون الابن، كما أن الآلة التي يباشر بها المصنوع ضرورية في كون الآلة المباشرة وليست ضرورية في كون المصنوع الذي صنع إلا بالعرض، ولذلك ربما كان فساد الآلة المتقدمة شرطاً في وجود المتأخرة إذا فعل المتأخرة من مادة المتقدمة، مثل أن يكون إنسان من إنسان فسد بتوسط كونه نباتاً، والنبات منيّاً، أو دم طمث، وقد تقدم القول في هذا.

وأما التي تجوّز مرور العلل إلى غير نهاية بالذات فهي الدهرية، ومن يسلم هذا يلزمه إلا يعترف بعلة فاعلة، ولا خلاف عند الفلاسفة في وجود علة فاعلة.

وقوله: وإن كان العالم موجوداً بنفسه لا علة له فقد ظهر المبدأ الأول.

يريد أن الدهريين وغيرهم معترفون بمبدأ أول لا علة له، وإنما اختلافهم في هذا المبدأ، فالدهريون يقولون: إنه الفلك الكلي، وغير الدهريين يقولون: إنه شيء خارج عن الفلك، وإن الفلك معلول وهؤلاء فرقتان: فرقة تزعم أن الفلك فعل محدث، وفرقة تزعم إنه فعل قديم.

ولما كان هذا البيان مشتركاً للدهريين وغيرهم قال:

نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الأول هي السموات لأنها عدد ودليل التوحيد يمنعه.

يريد أن النظام الذي في العالم يظهر منه أن المدبر له واحد، كما أن النظام الذي في الجيش يظهر منه أن المدبر له واحد وهو قائد الجيش، وهذا كله كلام صحيح.

وقوله: ولا يجوز أن يقال أنه سماء واحد أو جسم واحد أو شمس أو غيره لأنه جسم، والجسم مركب من هيولى وصورة، والمبدأ الأول لا يجوز أن يكون مركباً.

قلت: أما قوله: إن كل جسم مركب من هيولى وصورة فليس هو مذهب الفلاسفة في الجرم السماوي إلا أن يكون هنالك هيولى باشتراك الاسم، وإنما هو شيء انفرد به ابن سينا، لأن كل مركب عندهم من هيولى وصورة

محدث، مثل حدوث البيت والخزانة، والسماء ليست عندهم محدثة بهذا النوع من الحدوث، ولذلك سموها أزلية، أي أن وجودها مع الأزلي. وذلك أنه لما كان سبب الفساد عندهم هو الهيولى، كان ما ليس بفاسد ليس بذي هيولى، بل هو معنى بسيط، ولولا الكون والفساد الذي في هذه الأجرام لما لزم أن تكون مركبة من هيولى وصورة، لأن الأصل أن الجسم واحد في الوجود كما هو في الحس فلولا فساد هذه الأجسام لقضينا أنها بسيطة، وأن الهيولى هي الجسم، فالجسم السماوي لما كان لا يفسد دل على أن الهيولى فيه هي الجسمية الموجودة بالفعل، وأن النفس التي فيه ليس لها قوام بهذا الجسم، لأن هذا الجسم ليس يحتاج في بقائه إلى النفس كما يحتاج أجسام الحيوانات، وإنما يحتاج إلى النفس لا لأن من ضرورة وجودها أن تكون متنفسة، بل لأن الأفضل من ضرورته أن يكون بالحالة الأفضل، والمتنفسة أفضل من غير المتنفسة، والأجرام السماوية لا خلاف عندهم أنه ليس فيها قوة الجوهر، فليست ضرورة ذات مادة كما هي الأجرام الكائنة، فأما أن تكون كما يقول ثامسطيوس صوراً، وأما أن يكون لها مواد باشتراك، وأنا أقول: وأما أن تكون هي المواد أنفسها أو تكون مواد حية بذاتها لا حية بحياة.

قال أبو حامد والجواب من وجهين:

أحدهما: إنه يلزم على مساق مذهبهم أن تكون أجسام العالم قديمة كذلك لا علة لها وقولهم: إن بطلان ذلك يعلم بنظر ثان فسيبطل ذلك عليهم في مسألة التوحيد وفي نفي الصفات بعد هذه المسألة المتقدمة الذكر.

قلت: يريد أنهم إذا لم يقدروا أن يثبتوا الوحدانية ولا قدروا أن يثبتوا أن الواحد ليس بجسم لأنهم إذا لم يقدروا على نفي الصفات كان ذلك الأول عندهم ذاتاً بصفات، وما كان على هذه الصفة فهو جسم أو قوة في جسم لزمهم أن تكون الأول التي لا علة لها هي الأجرام السماوية. وهذا القول لازم لمن يقول بالقول الذي حكاه عن الفلاسفة، والفلاسفة ليس يحتجون على وجود الأول الذي لا علة له بما نسبه إليهم من الاحتجاج، ولا يزعمون أيضاً أنهم يعجزون عن دليل التوحيد ولا عن دليل نفي الجسمية عن المبدأ الأول، وستأتي هذه المسألة فيما بعد.

قال أبو حامد: والوجه الثاني: وهو الخاص بهذه المسألة هو أن يقال: ثبت تقديراً

أن هذه الموجودات لها علة ولكن لعل لها علة ولعلة العلة علة وهكذا إلى غير نهاية. وقولهم أنه يستحيل إثبات علل لا نهاية لها لا يستقيم منهم فإنا نقول عرفتم ذلك ضرورة بغير وسط أو عرفتموه بوسط ولا سبيل إلى دعوى الضرورة وكل مسلك ذكرتموه في النظر يبطل عليكم بتجويز دورات لا أول لها وإذا جاز أن يدخل في الوجود ما لا نهاية له فلم يبعد أن يكون بعضها علة لبعض وينتهي من الطرف الأخير إلى معلول لا معلول له ولا ينتهي من الجانب الآخر إلى علة لا علة لها كما أن الزمان السابق له آخر وهو الآن الراهن ولا أول له، فإن زعمتم أن الحوادث الماضية ليست موجودة معاً في الحال ولا في بعض الأحوال والمعدوم لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي فيلزمكم في النفوس البشرية المفارقة للأبدان فإنها لا تفنى عندكم، والموجود المفارق للبدن من النفوس لا نهاية لأعدادها إذ لم تزل نطفة من إنسان وإنسان من نطفة إلى غير نهاية، ثم كل إنسان مات فقد بقيت نفسه وهو بالعدد غير نفس من مات قبله ومعه وبعده وإن كان الكل بالنوع واحداً فعندكم في الوجود في كل حال نفوس لا نهاية لأعدادها.

فإن قيل النفوس ليس لبعضها ارتباط بالبعض ولا ترتيب لها بالطبع، ولا بالوضع، وإنما نحيل نحن موجودات لا نهاية لها إذا كان لها ترتيب بالوضع كالأجسام فإنها مرتبة بعضها فوق البعض أو كان لها ترتيب بالطبع كالعلل والمعلولات وأما النفوس فليست كذلك.

قلنا وهذا الحكم في الوضع ليس طرده بأولى من عكسه فلم أحلتم أحد القسمين دون الآخر؟ وما البرهان المفرق؟ ولم تنكرون على من يقول: إن هذه النفوس التي لا نهاية لها.

وإذا قدرنا وجود نفس واحدة في كل يوم وليلة، كان الحاصل في الوجود الآن خارجاً عن النهاية، واقعاً على ترتيب في الوجود. أي بعضها بعد بعض. والعلة غايتها أن يقال: إنها قبل المعلول بالطبع، كما يقال: إنها فوق المعلول بالذات، لا بالمكان. فإذا لم يستحل ذلك في القبل الحقيقي الزماني، فينبغي أن لا يستحيل في القبل الذاتي الطبيعي. وما بالهم لم يجوزوا أجساماً بعضها فوق بعض بالمكان إلى غير نهاية، وجوزوا موجودات بعضها قبل بعض. وهل هذا إلا تحكم بارد لا أصل له.

قلت: قوله: ولكن لعل لها علة، ولعلة العلة علة، وهكذا إلى غير نهاية. إلى قوله: وكل مسلك ذكرتموه في النظر يبطل عليكم، بتجويز دورات لا أول لها. شك قد تقدم الجواب فيه، حين قلنا: إن الفلاسفة لا يجوزون عللاً ومعلولات لا نهاية لها، لأنه يؤدي إلى معلول لا علة علة، ويوجبونها بالعرض من قبل علة قديمة، ولكن لا إذا كانت مستقيمة، ومعاً، ولا في مواد لا نهاية لها، لا إذا كانت دوراً.

وأما ما يحكيه عن ابن سينا أنه يجوز نفوساً لا نهاية لها، وأن ذلك إنما يمتنع فيما له وضع، فكلام غير صحيح، ولا يقول بـه أحد من الفـلاسفة.

وامتناعه يظهر من البرهان العام الذي ذكرناه عنهم. فلا يلزم الفلاسفة شيء مما ألزمهم من قبل هذا الوضع، أعني القول بوجود نفوس لا نهاية لها بالفعل، ومن أجل هذا قال بالتناسخ من قال: إن النفوس متعددة بتعدد الأشخاص، وإنها باقية.

وأما قوله: «وما بالهم لم يجوزوا أجساماً بعضها فوق بعض بالمكان إلى غير نهاية، وجوزوا موجودات بعضها قبل بعض بالزمان إلى غير نهاية، وهل هذا إلا تحكم بارد لا أصل له؟».

فإن الفرق بينهما عند الفلاسفة ظاهر جداً، وذلك أن وضع الأجسام لا نهاية لها معاً، يلزم عنه أن يوجد لما لا نهاية له كل، وأن يكون بالفعل، وذلك مستحيل. والزمان ليس بذي وضع، فليس يلزم من وجود أجسام بعضها قبل بعض إلى غير نهاية وجود ما لا نهاية له بالفعل، وهو الذي امتنع عندهم.

قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة:

فإن قيل: البرهان القاطع على استحالة علل إلى غير نهاية أن يقال: كل واحد من آحاد العلل إما أن تكون ممكنة في نفسها، أو واجبة. فإن كانت واجبة فلمَ تفتقر إلى علة؟ وإن كانت ممكنة، فالكل موصوف بالإمكان، وكل ممكن مفتقر إلى علة زائدة على ذاته، فيفتقر الكل إلى علة خارجة عنه.

قلت: هذا البرهان الذي حكاه عن الفلاسفة أول من نقله إلى الفلسفة ابن سينا على أنه طريق خير من طريق القدماء، لأنه زعم أنه من جوهر الموجود وأن طرق القوم من أعراض تابعة للمبدأ الأول. وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلمين، وذلك أن المتكلمين ترى أن من المعلوم بنفسه أن الموجود ينقسم إلى ممكن وضروري، ووضعوا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل، وأن العالم بأسره لما كان ممكناً وجب أن يكون الفاعل له واجب الوجود، هذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الأشعرية وهو قول جيد ليس فيه كذب إلا ما وضعوا من أن العالم بأسره ممكن، فإن هذا ليس معروفاً بنفسه. فأراد ابن سينا أن يعمم هذه القضية ويجعل المفهوم من الممكن ما له علة كما ذكر أبو حامد. وإذا سومح في هذه التسمية لم تنته به القسمة إلى ما أراد، لأن قسمة الموجود أولاً إلى ما له علة وإلى ما لا علة له ليس معروفاً بنفسه، ثم ما له علة ينقسم إلى ممكن وإلى ضروري، فإن فهمنا منه الممكن الحقيقي أفضى إلى ممكن ضروري، ولم

يفض إلى ضروري لا علة له، وإن فهمنا من الممكن ما له علة وهو ضروري، لم يلزم عن ذلك إلا أن ما له علة فله علة، وأمكن أن نضع أن تلك لها علة، وأن يمر ذلك إلى غير نهاية، فلا ينتهي الأمر إلى موجود لا علة له وهو الذي يعنونه بواجب الوجود إلا أن يفهم من الممكن الذي وضعه بأزاء ما لا علة له، الممكن الحقيقي، فإن هذه الممكنات هي التي يستحيل وجود العلل فيها إلى غير نهاية، وأما إن عني بالممكن ما له علة من الأشياء الضرورية فلم يتبين بعد أن ذلك مستحيل بالوجه الذي تبين في الموجودات الممكنة بالحقيقة، ولا يتبين بعد أن ههنا ضرورياً يحتاج إلى علة فيجب عن وضع هذا أن ينتهي الأمر إلى ضروري بغير علة، إلا أن يبين أن الأمر في الجملة الضرورية التي من علة ومعلول كالأمر في الجملة الممكنة.

قال أبو حامد: قلنا: لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم إلا أن يراد بالواجب ما لا علة لوجوده ويراد بالممكن ما لوجوده علة وإن كان المراد هذا فلنرجع إلى هذه اللفظة فنقول: كل واحد ممكن على معنى أن له علة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على معنى أنه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة منه وإن أريد بلفظ الممكن غير ما أردناه فهو ليس بمفهوم.

فإن قيل: فهذا يؤدي إلى أن يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود وهو محال.

قلنا: إن أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه فهو نفس المطلوب فلا نسلم أنه محال وهو كقول القائل: يستحيل أن يتقوم القديم بالحوادث والزمان عندهم قديم وآحاد الدورات حادثة، وهي ذوات أوائل، والمجموع لا أول له. فقد تقدم ما لا أول له، بذوات أوائل، وصدق ذوات الأوائل على الآحاد، ولم يصدق على المجموع. فكذلك يقال على كل واحد إن له علة، ولا يقال للمجموع علة. وليس كل ما صدق على الآحاد يلزم أن يصدق على المجموع، إذ يصدق على كل واحد أنه واحد، وأنه بعض، وأنه جزء، ولا يصدق على المجموع. وكل موضع عيناه من الأرض فإنه قد استضاء بالشمس في النهار، وأظلم بالليل. وكل واحد حادث بعد أن لم يكن، أي له أول، والمجموع عندهم ما له أول. فتبين أن من يجوز حوادث لا أول لها، وهي صور العناصر الأربعة فلا يتمكن من إنكار علل لا نهاية لها. ويخرج من هذا أنه لا سبيل لهم إلى الوصول إلى إثبات المبدأ الأول، لهذا الإشكال، وترجع فرقهم إلى التحكم المحض.

قلت: وضع أسباب ممكنة لا نهاية لها، يلزم عنه وضع ممكن لا فاعل له. وأما وضع أشياء ضرورية لها علل غير متناهية فإنما يلزم عن ذلك أن يكون ما وضع أن له علة، ليس له علة، وهو صحيح، إلا أن المحال اللازم عن

أسباب بهذه الصفة غير اللازم عن أسباب من طبيعة الممكن، فلذلك إن أراد مريد أن يخرج هذا القول الذي استعمله ابن سينا مخرج برهان، أن يستعمل هكذا الموجودات الممكنة، لا بد لها من علل تتقدم عليها. فإن كانت العلل ممكنة لزم أن يكون لها علل، ومر الأمر إلى غير نهاية. وإن مر الأمر إلى غير نهاية لم يكن هنالك علة، فلزم وجود الممكن بلا علة، وذلك مستحيل. فلا بد أن ينتهي الأمر إلى علة ضرورية. فإذا انتهى الأمر إلى علة ضرورية لم تخل هذه العلة الضرورية أن تكون ضرورية بسبب، أو بغير سبب. فإن كانت بسبب سئل أيضاً في ذلك السبب. فإما أن تمر الأسباب إلى غير نهاية، فيلزم أن يوجد بغير سبب ما وضع أنه موجود بسبب، وذلك محال، فلا بد أن ينتهي الأمر إلى سبب ضروري بلا سبب، أي بنفسه. وهذا هو واجب الوجود ضرورة.

فبهذا النوع من التفصيل يكون البرهان صحيحاً. وأما إذا خرج المخرج الذي أخرجه ابن سينا فليس بصحيح من وجوه:

أحدها: أن الممكن المستعمل فيه هو باشتراك الاسم، وقسمة الموجود أولاً فيه إلى ما هو ممكن، وإلى ما هو غير ممكن، ليس بصحيح؛ أعني أنها ليست قسمة تحصر الموجود بما هو موجود.

وأما قوله في الرد على الفلاسفة

فنقول: كل واحد ممكن على معنى أن له علة زائدة على ذاته. والكل ليس بممكن على معنى أنه ليس له علة زائدة على ذاته، خارجة منه.

يريد: وإذا سلم الفلاسفة أنهم يعنون بممكن الوجود ماله علة، وبواجب الوجود ما ليس له علة، قيل لهم: لا يمتنع عن أصولكم أن تكون علل ومعلولات لا نهاية لها، وتكون الجملة واجبة الوجود، فإن من أصولهم أنهم يجوزون أن يكون حكم الجزء غير حكم الكل والجميع. وهذا القول الاختلال فيه من وجوه، أحدها أنهم لا يجوزون عللاً بالذات غير متناهية على ما تقدم، وسواء كانت العلل والمعلولات من طبيعة الممكن أو من طبيعة الضروري على ما تبين من قولنا. والاختلال الذي لزم ابن سينا في هذا القول أنه قيل له: إذا قسمت الموجود إلى ممكن الوجود وواجب الوجود وعنيت بالممكن الوجود ما له علة، وبالواجب ما ليس له علة، لم يمكنك أن تبرهن على إمتناع وجود علل لا

نهاية لها، لأنه يلزم عن وجودها غير متناهية أن تكون من الموجودات التي لا علة لها. فتكون من جنس واجب الوجود، لا سيما أنه يجوز عندكم أن يتقوم الأزلي من أسباب لا نهاية لها كل واحد منها حادث، وإنما عرض لهذا القول هذا الاختلال بقسمه الموجود إلى ما لا علة له، وإلى ما له علة، ولو قسمه على هذا النحو الذي قسمناه لم يكن عليه شيء من هذه الاعتراضات.

وقوله: أن القدماء يسلمون أنه قد يتقوم قديم مما لا نهاية له لتجويزهم دورات لا نهاية لها هو قول فاسد. فإن هذا إنما يقال عليه اسم القديم مع القديم الذي هو واحد باشتراك.

وقوله: فإن قيل فهذا يؤدي إلى أن يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود، قلنا: إن أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه فهو نفس المطلوب، فلا نسلم أنه محال.

يريد أنهم إن أرادوا بالواجب ما لا علة له، وبالممكن ما له علة، فلا نسلم أنه يستحيل أن يتقوم ما ليس له علة بعلل لا نهاية لها، لأن إنزالنا أن ذلك مستحيل هو رفع لعلل لا نهاية لها، وإنزالكم واجب الوجود هي نتيجتكم التي رمتم إنتاجها.

ثم قال: وهو كقول القائل يستحيل أن يتقوم القديم بالحوادث، والزمان عندهم قديم وآحاد الدورات حادثة وهي ذوات أوائل، والمجموع لا أول له فقد تقوم ما لا أول له بذوات أوائل، وصدق أنها ذوات أوائل على الآحاد، ولم يصدق على المجموع فكذلك يقال: على كل واحد أن له علة، ولا يقال للمجموع علة وليس كل ما صدق على الآحاد يلزم أن يصدق على المجموع، إذ يصدق على كل واحد أنه واحد وأنه بعض وأنه جزء ولا يصدق على المجموع.

يريد أنه لا يستحيل أن يتقوم ما لا علة له بمعلولات غير متناهية، كما يتقوم القديم عندكم بالحوادث التي لا نهاية لها، فإن الزمان عندهم قديم، وهو يتقوم بأزمنة محدثة. وكذلك حركة الفلك عندهم قديمة، والدورات التي تقومت منها غير متناهية.

والجواب أن الفلاسفة ليس من أصولهم وجود قديم قائم من أجزاء محدثة من جهة ما هي غير متناهية، بل هم أشد الناس، إنكارا لهذا، وإنما هذا من قول الدهرية. وذلك أن المجموع لا يخلو أن يكون من أشخاص متناهية، كائنة فاسدة، أو غير متناهية. فإن كان من متناهية، فالكل متفق على أن الجنس كائن

فاسد، وإن كان من أشخاص غير متناهية، فإن الدهرية تضع أنه ممكن، وواجب أن يكون المجموع أزلياً، من غير علة توجد عنها.

وأما الفلاسفة فإنهم يجوزون ذلك، ويرون أن مثل هذه الأجناس، من جهة ما تتقوم بأشخاص ممكنة فاسدة أنه لا بد لها من سبب خارج جنسها دائم أزلي، هو الذي من قبله استفادت هذه الأجناس الأزلية. ولا يزعمون أيضاً أن استحالة علل لا نهاية لها، هي من قبل استحالة تقوم القديم بما لا نهاية له. فهم يقولون: إن كون الحركات المختلفة بالجنس ههنا دائمة لا تخل هو أن ههنا حركة واحدة بالعدد أزلية. وأن السبب في أن ههنا أجساماً كائنة فاسدة بالأجزاء، أزلية بالكل، أن ههنا موجوداً أزلياً بالجزء والكل وهو الجرم السماوي. والحركات التي لا نهاية لها، إنما صارت أبدية بالجنس من قبل حركة واحدة بالعدد، متصلة دائمة، وهي حركة الجرم السماوي. وليس حركة السماء مؤلفة من دورات كثيرة إلا في الذهن فقط. وحركة الجرم السماوي إنما استفادت الدوام، وإن كانت كائنة فاسدة بالأجزاء، من قبل محرك لا يمكن فيه أن يحرك تارة ولا يحرك أخرى، ومن قبل متحرك لا يمكن فيه أيضاً أن يتحرك حيناً ويسكن حيناً، من جهة ما هو متحرك، كما يلفي ذلك في المتحركات التي لدينا.

ومذهب الناس في الأجناس ثلاثة مذاهب:

ـ مذهب من يرى أن كل جنس فهو كائن فاسد، من قبل أنه متناهي الأشخاص.

ـ ومذهب من يرى أن من الأجناس ما هي أزلية، أي لا أول لها ولا آخر، من قبل أنه يظهر من أمرها أنها من أشخاص غير متناهية وهؤلاء قسمان: قسم قالوا: إن أمثال هذه الأجناس إنما يصح لها الدوام من علة ضرورية واحدة بالعدد، وإلا لحقها أن تعدم مرات لا نهاية لها في الزمان الذي لا نهاية له. وهؤلاء هم الفلاسفة.

ـ وقسم اعتقدوا أن وجود أشخاصها غير متناهية، كاف في كونها أزلية وهم الدهرية.

فقف على هذه الثلاثة الآراء. فجملة الاختلاف هو راجع إلى هذه الثلاثة

أصول في كون العالم أزلياً أو غير أزلي، وهل له فاعل أو لا فاعل له، وقول المتكلمين، ومن يقول بحدوث العالم طرف، وقول الدهرية طرف آخر، وقول الفلاسفة متوسط بينهما.

وإذا تقرر هذا كله، فقد تبين لك أن من يقول أن من يجوز عللاً لا نهاية لها ليس يمكن أن يثبت علة أولى قول كاذب، بل الذي يظهر ضد هذا وهو أنه من لا يعترف بوجود علل لا نهاية لها لا يقدر أن يثبت علة أولى أزلية، لأن وجود معلولات لا نهاية لها هي التي اقتضت وجوب علة أزلية من قبلها استفاد وجوداً ما لا نهاية له، وإلا فقد كان يجب أن تتناهى الأجناس التي كل واحد من أشخاصها محدث، وبهذا الوجه فقط أمكن أن يكون القديم علة للحوادث، وأوجبَ وجود الحوادث التي لا نهاية لها وجود أول قديم واحد سبحانه لا إله إلا هو.

قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة في الاعتراض الذي وجهه عليهم:

فإن قيل: الدورات ليست موجودة في الحال ولا صور العناصر، وإنما الموجود منها صورة واحدة بالفعل وما لا وجود له لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي إلا إذا قدّر في الوهم وجودها ولا يبعد ما يقدر في الوهم وإن كانت المقدرات بعضها عللاً لبعض فالإنسان قد يفرض ذلك في وهمه، وإنما الكلام في الموجودات في الأعيان لا في الأذهان. فلا يبقى إلا نفوس الأموات، وقد ذهب بعض الفلاسفة إلى أنها كانت واحدة أزلية قبل التعلق بالأبدان وعند مفارقة الأبدان تتحد فلا يكون فيه عدد فضلاً من أن توصف بأنه لا نهاية لها، وقال آخرون: النفس تابعة للمزاج وإنما معنى الموت عدمها ولا قوام لها بجوهرها دون الجسم فإذاً لا وجود للنفوس إلا في حق الأحياء والأحياء الموجودون محصورون ولا تنتفي النهاية عنهم، والمعدومون لا يوصفون أصلاً لا بوجود النهاية ولا بعدمها إلا في الوهم إذا فرضوا موجودين.

ثم قال: والجواب أن هذا الإشكال في النفوس أوردناه عن ابن سينا والفارابي والمحققين منهم إذ حكموا بأن النفس جوهر قائم بنفسه، وهو اختيار أرسطو والمعتبرين من الأوائل. ومن عدل عن هذا المسلك فنقول له: هل يتصوّر أن يحدث مع كل آن شيء يبقى أم لا فإن قالوا لا فهو محال وإن قالوا نعم قلنا فإذا قدرنا كل يوم حدوث شيء وبقاءه اجتمع إلى الآن لا محالة موجودات لا نهاية لها فالدورة وإن كانت منقضية فحصول موجود فيها يبقى ولا ينقضي غير مستحيل، وبهذا التقدير يتقرر الإشكال ولا غرض في أن يكون ذلك الباقي نفس آدمي أو جني أو شيطان أو ملك أو ما شئت من الموجودات وهو لازم على كل مذهب لهم إذا أثبتوا دورات لا نهاية لها.

قلت: أما جوابه عن الفلاسفة بأن ما سلف من الدورات معـدومة، وكذلك ما سلف من صور العنـاصر المتكـون بعضها عن بعض معـدومات. والمعدوم لا يتصف لا بالتناهي ولا بعدم التناهي، فليس بجواب صحيح، وقد تقدم ذلك. وما تشكك به عليهم من أمر اعتقادهم في النفوس، فليس شيء من ذلك من مذاهب القوم.

والنقلة من مسألة إلى مسألة فعل سفسطائي.

المسألة الخامسة

في بيان عجزهم عن إقامة الدليل على أن الله تعالى واحد، وأنه لا يجوز فرض اثنين واجبي الوجود كل واحد منهما لا علة له

واستدلالهم على هذا بمسلكين:

المسلك الأول: قالوا: إنهما لو كانا إثنين لكان نوع وجود الوجود مقولاً على كل واحد منهما. وما قيل عليه أنه واجب الوجود فلا يخلو: إما أن يكون وجود وجوده لذاته، فلا يتصور أن يكون لغيره، أو وجوب الوجود له علة، فيكون ذات واجب الوجود معلولاً، وقد اقتضت علة له وجوب الوجود له. ونحن لا نريد بواجب الوجود إلا مالا ارتباط لوجوده بعلة بجهة من الجهات.

وزعموا أن نوع الإنسان مقول على زيد، وعلى عمرو، وليس زيد إنساناً لذاته، إذ لو كان إنساناً لذاته، لما كان عمرو إنساناً، بل لعلة جعلته إنساناً، وقد جعلت عمراً أيضاً إنساناً فتكثرت الإنسانية بتكثر المادة الحاملة لها. وكذلك ثبوت وجوب الوجود لواجب الوجود، إن كان لذاته فلا يكون إلا له وإن كان لعلة فهو إذاً معلول وليس بواجب الوجود فقد ظهر بهذا أن واجب الوجود لا بد أن يكون واحداً.

فهذا القول الذي أورده أبو حامد.

ثم قال أبو حامد مجيباً لهم على طريق المناقضة:

قلنا: قولكم نوع وجوب الوجود لواجب الوجود لذاته أو لعلة تقسيم خطأ في وضعه، فإنا قد بينا أن لفظ وحوب الوجوب فيه إجمال إلا أن يراد به نفي العلة فلتستعمل هذه العبارة فنقول لم يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما وليس أحدهما علة للآخر. فقولكم إن الذي لا علة له لا علة له أما لذاته وأما لسبب تقسيم خطأ لأن نفي العلة واستغناء الوجود عن العلة لا يطلب له علة فأي معنى لقول القائل أن ما لا علة له لا علة له أما لذاته أو لعلة إذ قولنا لا علة له سلب محض والسلب المحض لا يكون له سبب ولا يقال فيه أنه لذاته أو لا

لذاته. وإن عنيتم بوجوب الوجود وصفاً ثابتاً لواجب الوجود سوى أنه موجود لا علة لوجوده فهو غير مفهوم في نفسه والذي ينسبك من لفظه نفي العلة لوجوده وهو سلب محض لا يقال فيه أنه لذاته أو لعلة حتى يبني على وضع هذا التقسيم غرض فدل أن هذا برهان من خرف لا أصل له. بل نقول معنى أنه واجب الوجود أنه لا علة لوجوده ولا علة لكونه بل لا علة أصلاً وليس كونه بلا علة معللاً أيضاً بذاته بل لا علة لوجوده ولا علة لكونه بلا علة أصلاً. وهذا التقسيم لا يتطرق إلى بعض صفات الإثبات فضلاً عما يرجع إلى السلب إذ لو قال قائل السواد لون لذاته أو لعلة فإن كان لذاته فينبغي أن لا تكون الحمرة لوناً وأن لا يكون هذا النوع أعني اللونية إلا لذات السواد وإن كان السواد لوناً لعلة جعلته لوناً فينبغي أن يعقل سواد ليس بلون، أي لم تجعله العلة لوناً، فإن ما يثبت للذات زائداً على الذات لعلة يمكن تقدير عدمه في الوهم وإن لم يتحقق في الوجود، ولكن يقال: هذا التقسيم خطأ في الوضع فلا يقال في السواد أنه لون لذاته قولاً يمنع أن يكون لغير ذاته، فكذلك لا يقال أن هذا الموجود واجب لذاته أي لا علة له لذاته قولاً يمنع أن يكون ذلك لغير ذاته مجال.

قلت: هذا المسلك في التوحيد هو مسلك انفرد به ابن سينا وليس هو مسلك لأحد من قدماء الفلاسفة وهو مؤلف من مقدمات عامة يكاد أن تكون معانيها مقولة باشتراك، فيدخلها من أجل ذلك المعاندة كثيراً، ولكن إذا فصّلت تلك المعاني وعُيّن المقصود منها قرب من الأقاويل البرهانية.

فقول أبو حامد في التقسيم الأول: إنه تقسيم فاسد قول غير صحيح، وذلك أنه قال: إن المفهوم من واجب الوجود ما لا علة له ولو قال قائل فيما لا علة له إما أن يكون: لا علة له لذاته، أو لعلة، لكان قولاً مستحيلاً، فكذلك قول القائل واجب الوجود لا يخلو أن يكون واجب الوجود، إما لذاته، وإما لعلة. وليس الأمر كذلك، وإنما معنى القول هل كونه واجب الوجود لطبيعة تخصه من حيث هو واحد بالعدد أو لطبيعة مشتركة له ولغيره. مثال ذلك أن نقول: هل عمرو إنسان من جهة أنه عمرو، أو من جهة طبيعة مشتركة له ولخالد، فإن كان إنساناً من جهة ما هو عمرو، فليس توجد الإنسانية لغيره، وإن كان من جهة طبيعة مشتركة فهو مركب من طبيعتين: عامة وخاصة، والمركب معلول، وواجب الوجود ليس له علة، فواجب الوجود واحد، فإنه إذاأخرج القول هذا المخرج كان قول ابن سينا صحيحاً.

وقوله: والسلب المحض لا يكون له سبب، ولا يقال فيه أنه لذاته أو لا لذاته.

كلام غير صحيح أيضاً، لأن الشيء قد يسلب عن الشيء، أما لمعنى بسيط بخصه وهو الذي ينبغي أن يفهم ههنا من ذاته، وإما لصفة غير خاصة له،

وهو الذي ينبغي أن يفهم ههنا من اسم العلة.

وقوله: إن هذا ليس يصدق في الصفات التي على طريق الإيجاب فضلاً عن التي تكون على طريق السلب، ومعاندته ذلك بالمثال الذي أتى به من السواد واللونية، وذلك أن معنى قوله هو أن قولنا في السواد أنه لون لا يقتسم الصدق والكذب عليه قول القائل: إما أن يكون لوناً لذاته أو لعلة، بل كلا القولين كاذبان، وذلك أنه إن كان لوناً لذاته لزم ألا تكون الحمرة لوناً كما أنه إن كان عمرو إنساناً لذاته لزم ألا يكون خالد إنساناً، وإن كان لوناً لعلة لزم أن تكون تلك الصفة زائدة على الذات، وكل ما هو زائد على الذات أمكن أن يتصور بنفسه دون الزائد، فيلزم هذا الوضع أن يتصور السواد من غير اللونية، وذلك مستحيل، وهو كلام مغلط سفسطاني، للاشتراك الذي في اسم العلة، وفي قولنا لذاته. وذلك أنه إذا فهم من الذات مقابل ما بالعرض كان صادقاً قولنا: إن اللون موجود للسواد بذاته، ولم يمتنع أن يكون موجوداً لغيره، أي للحمرة، وإذا فهم من قولنا أنه موجود للسواد لعلة، أي لمعنى زائد على السواد؛ أعني لعلة خارجة عن الشيء لم يلزم عنه أن يتصور السواد دون اللونية، لأن الجنس معنى زائد على الفصل والنوع، وليس بممكن أن يتصور النوع أو الفصل دون الجنس، وإنما يمكن ذلك في الزائد الذي هو عرضي لا في الزائد الجوهري، وعلى هذا يقتسم الصدق والكذب قولنا: إن اللون موجود للسواد بذاته أو لعلة، أي أن اللون لا يخلو أن يكون موجوداً للسواد بما هو نفس السواد، أو بما هو معنى زائد على السواد. وهذا هو الذي أراد ابن سينا بقوله: إن واجب الوجود لا يخلو أن يكون واجب الوجود لمعنى يخصه في نفسه، أو لمعنى زائد على نفسه لا يخصه، فإن كان لمعنى يخصه لم يتصور هنالك موجودان إثنان كل واحد منهما واجب الوجود، وإن كان لمعنى يعم كان كل واحد منهما مركباً من معنى يعم ومعنى يخص، والمركب غير واجب الوجود من ذاته. وإذا كان هذا هكذا فقول: أبي حامد فما الذي يمنع أن يتصور موجودان إثنان كل واحد منهما واجب الوجود كلام مستحيل.

فإن قيل: إنه قد قلت: إن هذا هو قريب من البرهان والظاهر منه البرهان. قلنا: إنما قلنا ذلك لأن قوة هذا البرهان هي قوة قول القائل إن المغايرة بين الاثنين المفروضين واجبي الوجود لا يخلو أن تكون مغايرة: إما بالشخص،

فيشتركان في الصفة النوعية، وإما بالنوع، فيشتركان في الصفة الجنسية، وكلا المغايرتين إنما توجد للمركبات. ونقصان هذا عن البرهان إنه قد تبين أن ههنا موجودات تتغاير وهي بسائط لا تغاير النوع، ولا تغاير الأشخاص، وهي العقول المفارقة، لكن تبين من أمرهم أنه يجب أن يكون فيها المتأخر في الوجود، والمتقدم، وإلا لم يعقل هنالك تغاير أصلاً. وبرهان ابن سينا يتم على هذا الوجه: واجب الوجود إن كان إثنين فلا يخلو أن تكون المغايرة التي بينهما بالعدد، أو بالنوع، أو بالتقديم والتأخير، فإن كانت المغايرة التي بينهما بالعدد كانا متفقين بالنوع، وإن كان التغاير بالنوع كانا متفقين بالجنس، وعلى هذين النوعين يلزم أن يكون واجب الوجود مركباً، وإن كان التغاير الذي بينهما بالتقديم والتأخير وجب أن يكون واجب الوجود واحداً وهو العلة لجميعها، وهذا هو الصحيح. فواجب الوجود إذاً واحدا، إذ لم يكن ههنا غير هذه الثلاثة الأقسام، بطل منها الإثنان وصح القسم الذي يوجب انفراد واجب الوجود بالوحدانية.

مسلكهم الثاني: إن قالوا: لو فرضنا واجبي الوجود لكانا متماثلين من كل وجه أو مختلفين، فإن كانا متماثلين من كل وجه فلا يعقل التعدد والأثنينية إذ السوادان هما إثنان إذا كانا في محلين أو في محل واحد ولكن في وقتين إذ السواد والحركة في كل واحد في وقت واحد هما اثنان لاختلاف ذاتيهما، وإما إذا لم يختلف الذاتان كالسوادين مع اتحاد الزمان والمكان لم يعقل التعدد ولو جاز أن يقال في وقت واحد في محل واحد سوادان لجاز أن يقال في حق كل شخص أنه شخصان، ولكن ليس يبين بينهما مغايرة. وإذا استحال التماثل من كل وجه ولا بد من الاختلاف ولم يمكن بالزمان ولا بالمكان فلم يبق إلا الاختلاف في الذات، ومهما اختلفا في شيء فلا يخلو أما إن اشتركا في شيء أو لا يشتركا في شيء فإن لم يشتركا في شيء. فهو محال إذ يلزم ألا يشتركا في الوجود ولا في وجوب الوجود ولا في كون كل واحد قائماً بنفسه لا في موضوع وإذا اشتركا في شيء واختلفا في شيء كان ما فيه الاشتراك غير ما فيه الاختلاف فيكون، ثم تركيب وانقسام بالقول. وواجب الوجود لا تركيب فيه، وكما لا ينقسم بالكمية فلا ينقسم أيضاً بالقول الشارح إذ لا يتركب ذاته من أمور يدل القول الشارح على تعددها كدلالة الحيوان والناطق على ما تقوم به ماهية الإنسان فإنه حيوان وناطق، ومدلول لفظ الحيوان من الإنسان غير مدلول لفظ الناطق، فيكون الإنسان مركباً من أجزاء تنتظم في الحد بألفاظ تدل على تلك الأجزاء ويكون اسم الإنسان لمجموعة وهذا لا يتصور ودون هذا لا تتصور التثنية.

والجواب أنه مسلم، أنه لا تتصور التثنية إلا بالمغايرة في شيء ما، وأن المتماثلين من

كل وجه لا يتصور تغايرهما ولكن قولكم: إن هذا النوع من التركيب محال في المبدأ الأول تحكم محض فما البرهان عليه؟.

ولنرسم هذه المسألة على حيالها، فإن من كلامهم المشهور أن المبدأ الأول لا ينقسم بالقول الشارح، كما لا ينقسم بالكمية، وعليه يبني إثبات وحدانية الله سبحانه عندهم.

قلت: لم يشعر أبو حامد بالاختلال الذي في هذا المسلك الثاني فأخذ يتكلم معهم في تجويز الكثرة بالحد على واجب الوجود التي نفوها عنه ورأى أن يجعلها مسألة على حدتها لأن المتكلمين من الأشعرية يجوزون على المبدأ الأول الكثرة إذ يجعلونه ذاتاً وصفاتاً، والاختلال الذي في هذا المسلك الثاني أن المتباينين قد تباينا في جوهريهما من غير أن يتفقا في شيء إلا في اللفظ فقط، وذلك إذا لم يكونا متفقين في جنس أصلاً لا قريب ولا بعيد مثل اسم الجسم عند الفلاسفة المقول على الجسم السماوي والجسم الفاسد، ومثل اسم العقل المقول على الأمور الكائنة الفاسدة والأزلية، فإن أشباه هذه الألفاظ هي أشبه أن تدخل في الأسماء المشتركة منها في الأسماء المتواطئة، فإذا ليس يلزم في الموجودات المتباينة أن تكون مركبة.

ولما اقتصر أبو حامد في جوابهم في هذا المسلك على هذا القدر الذي ذكره أخذ يقرر أولاً مذهبهم في التوحيد ثم يروم معاندتهم.

قال أبو حامد حكاية عن الفلاسفة

بل زعموا: أن التوحيد لا يتم إلا بإثبات الوحدة لذات الباري من ككل وجه وإثبات الوحدة بنفي الكثرة من كل وجه والكثرة تتطرق إلى الذوات من خمسة أوجه:

الأول: بقبول الانقسام فعلاً أو وهماً فلذلك لم يكن الجسم الواحد واحداً مطلقاً فإنه واحد بالاتصال القائم القابل للزوال فهو منقسم في الوهم بالكمية. وهذا محال في المبدأ الأول.

الثاني أن ينقسم الشيء في العقل إلى معنيين مختلفين، لا بطريق الكمية، كانقسام الجسم إلى الهيولى والصورة، فإن كل واحد من الهيولى والصورة، وإن كان لا يتصور أن يقوم بنفسه دون الآخر فهما شيئان مختلفان بالحد والحقيقة يحصل بمجموعهما واحد هو الجسم. وهذا أيضاً منفي عن الله تعالى، فلا يجوز أن يكون الباري صورة في جسم ولا مادة في هيولى لجسم ولا مجموعهما. أما مجموعهما فلعلتين أحديهما أنه منقسم بالكمية عند التجزئة فعلاً أو وهماً والثانية أنه منقسم بالمعنى إلى الصورة والهيولى ولا يكون مادة لأنها تحتاج إلى الصورة، وواجب الوجود مستغنٍ من كل وجه فلا يجوز أن يرتبط وجوده بشرط

آخر سواه ولا يكون صورة لأنها تحتاج إلى مادة.

الثالث: الكثرة بالصفات بتقدير العلم والقدرة والإرادة، فإن هذه الصفات إن كانت واجبة الوجود كان وجوب الوجود مشتركاً بين الذات وبين هذه الصفات ولزمت كثرة في واجب الوجود وانتفت الوحدة.

الرابع: كثرة عقلية تحصل بتركيب الجنس والنوع فإن السواد سواد ولون والسوادية غير اللونية في حق العقل بل اللونية جنس والسوادية فصل فهو مركب من جنس وفصل، والحيوانية غير الإنسانية في العقل، فإن الإنسان حيوان ناطق والحيوان جنس والناطق فصل وهو مركب من الجنس والفصل وهذا نوع كثرة. فزعموا أن هذا أيضاً منفي عن المبدأ الأول.

الخامس: كثرة تلزم من جهة تقدير ماهية وتقدير وجود لتلك الماهية، فإن للإنسان ماهية قبل الوجود والوجود يرد عليها ويضاف إليها وكذلك المثلث له ماهية وهو أنه شكل يحيط به ثلاثة أضلاع وليس الوجود جزءاً من ذات هذه الماهية مقوماً لها ولذلك يجوز أن يدرك العاقل ماهية الإنسان وماهية المثلث وليس يدري أن لهما وجوداً في الأعيان أم لا؟ ولو كان الوجود مقوّماً لماهيته لما تصور ثبوت ماهيته في العقل قبل وجوده، فالوجود مضاف إلى الماهية سواء، كان لازماً بحيث لا تكون تلك الماهية إلا موجودة كالسماء، أو عارضاً بعدما لم يكن كماهية الإنسان من زيد وعمرو وماهية الأعراض والصور الحادثة [بعمرو] فزعموا أن هذه الكثرة أيضاً يجب أن تنفي عن الأول. فيقال ليس له ماهية الوجود مضاف إليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره، فالوجود الواجب ماهية وحقيقة كلية وطبيعة حقيقية كما أن الإنسان والشجر والسماء ماهية إذ لو ثبت له ماهية لكان الوجود الواجب لازماً لتلك الماهية غير مقوّم لها، واللازم تابع ومعلول فيكون الوجود الواجب معلولاً ومناقضاً لكونه واجباً.

قلت: فهذا ما حكاه أبو حامد من أقاويل الفلاسفة في نفي الكثرة عن الواحد، وهو بعد ذلك يشرع في تقرير ما ناقضوا به أنفسهم في هذا المعنى.

وينبغي نحن أن ننظر أولاً في هذه الأقاويل التي ينسبها إليهم ونبين مرتبتها في التصديق، ثم نشير إلى النظر فيما يذكره من مناقضتهم، ثم إلى النظر في عناداتهم التي استعمل معهم في هذه المسألة.

فأول ضروب الانقسام التي ذكر أن الفلاسفة ينفونها عن الأول هو الانقسام بالكمية تقديراً أو وجوداً، وهو متفق عليه عند كل من يعتقد أن المبدأ الأول ليس بجسم، سواء من اعتقد أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزىء، أو أنه غير مركب منها، والبرهان على هذا هو البرهان على أنه ليس بجسم، وسيأتي الكلام على هذا البرهان.

وأما النوع الثاني: فهو الانقسام بالكيفية، كانقسام الجسم إلى الهيولى والصورة، وهذا على مذهب من يرى أن الأجسام مركبة من مادة وصورة وهو مذهب الفلاسفة وليس هذا موضع التكلم على تصحيح أحد المذهبين، وهذا الانقسام ينتفي عن الأول أيضاً عند كل من اعتقد أنه ليس بجسم. وأما انتفاء الجسمية عن الأول من جهة ما هو واجب الوجود بذاته فسيأتي الكلام في تعريف مرتبة القول المستعمل في ذلك على التمام. وذلك أن قوله: واجب الوجود مستغن عن غيره؛ أعني أنه لا يتقوم بغيره، والجسم يتقوم بالصورة والهيولى، وكل واحد من هذين ليسا بواجب الوجود، لأن الصورة غير مستغنية عن الهيولى، والهيولى أيضاً غير مستغنية عن الصورة، هذا فيه نظر. وذلك أن الجسم السماوي عند الفلاسفة ليس مركباً من مادة وصورة، وإنما هو عندهم بسيط، فقد يظن أنه يصدق عليه أنه واجب الوجود بجوهره، وستأتي هذه المسألة. ولسنا نعرف أحداً من الفلاسفة اعتقد أن الجسم السماوي مركب من مادة وصورة كالأجسام البسيطة التي دونه إلا ابن سينا فقط، وقد تكلمنا في هذه المسألة في غير ما موضع وسنتكلم فيها فيما يستأنف.

وأما البيان الثالث: وهو نفي كثرة الصفات عن واجب الوجود، لأن هذه الصفات إن كانت واجبة الوجود، والذات واجبة الوجود، كان واجب الوجود أكثر من موجود واحد وإن كانت معلولة عن الذات لزم ألا تكون واجبة الوجود، فيكون من صفات واجب الوجود ما ليس واجب الوجود، أو يكون هذا الاسم يشتمل على ما هو واجب الوجود، وغير واجب الوجود، وذلك ممتنع ومستحيل فإنه بيان قريب من أن يكون حقاً إذا سلم أن واجب الوجود يدل ولا بد على موجود في غير مادة، فإن الموجودات التي ليست في مادة وهي القائمة بذاتها من غير أن تكون أجساماً ليس يمكن أن يتصور فيها صفات ذاتية تتقوم بها الذات، فضلاً عن أن يتصور فيها صفات زائدة على الذات وهي الصفات التي تسمى أعراضاً، لأنها إذا توهمت مرتفعة لم ترتفع الذات بخلاف الصفات الذاتية، ولذلك يصدق حمل الصفات الذاتية على الموصوف على أنها هي هي، ولا يصدق حمل الصفات الغير ذاتية عليه إلا باشتقاق الاسم، فلا نقول في الإنسان أنه علم كما نقول فيه أنه حيوان، وإنما نقول فيه أنه عالم موجود، أمثال هذه الصفات فيما ليس بجسم مستحيل، لأن طبيعتها طبيعة غريبة عن الموصوف

بها، ولذلك سميت أعراضاً وتميزت عن الموصوف في النفس وخارج النفس.

فإن قيل: إن الفلاسفة يعتقدون أن النفس فيها أمثال هذه الصفات وذلك أنهم يعتقدون أنها دراكة مريدة محركة وهم يعتقدون مع هذا أنها ليست بجسم.

فالجواب: إنهم ليس يريدون أن هذه الصفات هي للنفس زائدة على الذات، بل يرون إنها صفات ذاتية ومن شأن الصفات الذاتية ألا يتكثر بها الموضوع الحامل لها بالفعل، بل إنما يتكثر بالجهة التي يتكثر المحدود بأجزاء الحدود، وذلك أنها هي كثرة ذهنية عندهم لا كثرة بالفعل خارج النفس. ومثال ذلك أن حد الإنسان حيوان ناطق، وليس النطق والحياة كل واحد منهما متميزاً عن صاحبه فيه خارج النفس بالفعل، واللون والشكل فيه خارج النفس، ولذلك يلزم من يسلم أن النفس ليس من شروط وجودها المادة أن يسلم أنه يوجد في الموجودات المفارقة ما هو واحد بالفعل خارج النفس كثير بالحد. وهذا هو مذهب النصارى في الأقاليم الثلاث وذلك أنهم ليس يرون أنها صفات زائدة على الذات، وإنما هي عندهم متكثرة بالحد وهي كثيرة بالقوة لا بالفعل، ولذلك يقولون: إنه ثلاثة واحد أي واحد بالفعل ثلاثة بالقوة. وسنعدد الشناعات والمحالات التي تلحق من يضع أن المبدأ الأول ذو صفات زائدة على ذاته.

وأما الكثرة الرابعة: وهي الكثرة التي تكون للشيء من قبل جنسه وفصله فهي قريبة من الكثرة التي تكون للشيء من أجل مادته وصورته، وذلك أن الحدود إنما توجد للمركبات من المادة والصورة لا للبسائط، فلا ينبغي أن يختلف في انتفاء الكثرة الحدية عن المبدأ الأول سبحانه.

وأما الكثرة الخامسة: وهي تعدد الماهية والآنية، فإن الآنية في الحقيقة في الموجودات هي معنى ذهني وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس، وما يدل عليه فهو مرادف للصادق وهي التي تدل عليه الرابطة الوجودية في القضايا الحملية، فإن لفظ الوجود يقال على معنيين: أحدهما ما يدل عليه الصادق، مثل قولنا: هل الشيء موجود أم ليس بموجود، وهل كذا يوجد كذا أو لا يوجد كذا، والثاني ما يتنزل من الموجودات منزلة الجنس، مثل قسمة الموجود إلى المقولات العشر وإلى الجوهر والعرض، وإذا فهم من الموجود ما يفهم من الصادق لم يكن خارج النفس كثرة، وإذا فهم منه ما يفهم من الصادق

لم يكن خارج النفس كثرة، وإذا فهم منه ما يفهم من الذات والشيء كان اسم الموجود مقولاً على واجب الوجود وعلى ما سواه بتقديم وتأخير، مثل اسم الحرارة المقول على النار وعلى الأشياء الحارة هذا هو مذهب الفلاسفة.

وأما هذا الرجل فإنما بنى القول فيها على مذهب ابن سينا وهو مذهب خطأ، وذلك أنه يعتقد أن الآنية وهو كون الشيء موجوداً شيء زائد على الماهية خارج النفس، وكأنه عرض فيها، وإذا وضع أنها شرط في وجود الماهية، فلو كان واجب الوجود له آنية هي شرط في ماهيته لكان واجب الوجود مركباً من شرط ومشروط، فكان يكون ممكن الوجود، وأيضاً فإن عند ابن سينا أن ما وجوده زائد على ذاته فله علة وأما الوجود عند ابن سينا فهو عرض لاحق للماهية، وعليه يدل قول أبي حامد ههنا. وذلك أن قوله:

فإن للإنسان ماهية قبل الوجود والوجود يرد عليها ويضاف إليها، وكذلك المثلث له ماهية وهو أنه شكل يحيط به ثلاثة أضلاع وليس الوجود جزءاً من ذات هذه الماهية مقوماً لها، ولذلك يجوز أن يدرك العاقل ماهية الإنسان وماهية المثلث وليس يدري أن لهما وجوداً في الأعيان أم لا.

فدل على أن الوجود الذي استعمل ههنا ليس هو الوجود الذي يدل على ذوات الأشياء؛ أعني الذي هو كالجنس لها، ولا على الذي يدل على أن الشيء خارج النفس. وذلك أن اسم الموجود يقال على معنيين: أحدهما على الصادق، والآخر على الذي يقابله العدم، وهذا هو الذي ينقسم إلى الأجناس العشرة، وهو كالجنس لها، وهذا هو متقدم على الموجودات بالوجه الثاني؛ أعني الأمور التي هي خارج الذهن، وهذا هو الذي يقال بتقديم وتأخير على المقولات العشر، وبهذا المعنى نقول في الجوهر أنه موجود بذاته، وفي العرض أنه موجود بوجوده في الموجود بذاته، وأما الموجود الذي بمعنى الصادق فيشترك فيه جميع المقولات على السواء، والموجود الذي بمعنى الصادق هو معنى في الأذهان، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس، وهذا العلم يتقدم العلم بماهية الشيء؛ أعني أنه ليس يطلب معرفة ماهية الشيء حتى يعلم أنه موجود، وأما الماهية التي تتقدم علم الموجود في أذهاننا فليست في الحقيقة ماهية وإنما هي شرح معنى اسم من الأسماء، فإذا علم أن ذلك المعنى موجود خارج النفس علم أنها ماهية وحد، وبهذا المعنى

قيل في كتاب المقولات: إن كليات الأشياء المعقولة إنما صارت موجودة بأشخاصها وأشخاصها معقولة بكلياتها، وقيل في كتاب النفس: إن القوة التي بها يدرك أن الشيء مشار إليه وموجود غير القوة التي يدرك بها ماهية الشيء المشار إليه، وبهذا المعنى قيل: إن الأشخاص موجودة في الأعيان والكليات في الأذهان، فلا فرق في معنى الصادق في الموجودات الهيولانية والمفارقة. وأما قول القائل: إن الوجود أمر زائد على الماهية وليس يتقوم به الموجود في جوهره فقول مغلّط جداً، لأن هذا يلزمه أن يكون اسم الموجود يدل على عرض مشترك للمقولات العشر خارج النفس وهو مذهب ابن سينا، ويُسأل عن ذلك العرض إذا قيل فيه إنه موجود، هل يدل على معنى الصادق أو على عرض موجود في ذلك العرض، فتوجد أعراض لا نهاية لها، وذلك مستحيل، وقد بينا هذا في غير ما موضع. وأظن أن هذا المعنى هو الذي زام أبو حامد أن ينفيه عن المبدأ الأول وهو منفي عن جميع الموجودات فضلاً عن الأول إذ هو اعتقاد باطل.

ولما ذكر هذا المعنى من الاتحاد من قولهم أخذ يذكر ما ناقضوا به أنفسهم في هذا المعنى مما يظن بهم.

فقال (أبو حامد):

ومع هذا فإنهم يقولون للباري تعالى أنه مبدأ وأول وموجود وجوهر وواحد وقديم وباق وعالم وعقل وعاقل ومعقول وفاعل وخالق ومريد وقادر وحي وعاشق ومعشوق ولذيذ وملتذ وجواد وخير محض، وزعموا أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه وهذا من العجائب.

ثم قال: فينبغي أن نحقق مذهبهم لتفهمه أولاً، ثم نشتغل بالاعتراض، فإن الاعتراض على المذهب قبل تمام التفهم رمي في غاية البعد.

والعمدة في فهم مذهبهم أنهم يقولون: ذات المبدأ واحد وإنما تكثر الأسامي بإضافة شيء إليه أو إضافته إلى شيء أو سلب شيء عنه والسلب لا يوجب كثرة في ذات المسلوب عنه ولا الإضافة توجب كثرة فلا ينكرون إذن كثرة السلوب وكثرة الإضافات، ولكن الشأن في رد هذه الأمور كلها إلى السلب والإضافة.

فقالوا: إذا قيل له أول فهو إضافة إلى الموجودات بعده. وإذا قيل مبدأ فهو إشارة إلى أن وجود غيره منه وهو سبب له فهو إضافة إلى معلولاته. وإذا قيل موجود فمعناه معلوم. وإذا قيل جوهر فمعناه الوجود مسلوباً عنه الحلول في موضوع وهذا سلب. وإذا قيل قديم فمعناه

سلب العدم عنه أولاً وإذا قيل باق فمعناه سلب العدم عنه آخراً ويرجع حاصل القديم والباقي إلى وجود ليس مسبوقاً بعدم ولا ملحوقاً بعدم. وإذا قيل واجب الوجود فمعناه أنه موجود لا علة له وهو علة لغيره فيكون جمعاً بين السلب والإضافة إذ نفي علة له سلب وجعله علة لغيره إضافة. وإذا قيل عقل فمعناه أنه موجود بريء عن المادة وكل موجود هذا صفته فهو عقل أي يعقل ذاته ويشعر به ويعقل غيره، وذات الله هذا صفته أي هو بريء عن المادة فإذن هو عقل وهما عبارتان عن معنى واحد. وإذا قيل عاقل فمعناه أن ذاته الذي هو عقل فله معقول هو ذاته فإنه يشعر بنفسه ويعقل نفسه بذاته معقول وذاته عاقل والكل واحد إذ هو معقول من حيث أنه ماهية مجردة عن المادة غير مستورة عن ذاته الذي هو عقل؛ بمعنى أنه ماهية مجردة عن المادة لا يكون شيء مستوراً عنه ولما عقل نفسه كان عاقلاً ولما كان نفسه معقولاً لنفسه كان معقولاً ولما كان عقله لذاته لا بزائد على ذاته كان عقلاً، ولا يبعد أن يتحد العاقل والمعقول فإن العاقل إذا عقل كونه عاقلاً عقله لكونه عاقلاً فيكون العاقل والمعقول واحداً بوجه ما وإن كان عقلنا في ذلك يفارق عقل الأول فإن ما للأول بالفعل أبداً وما لنا يكون بالقوة تارة وبالفعل أخرى. وإذا قيل خالق وفاعل وباريء، وسائر صفات الفعل، فمعناه أن وجوده وجود شريف يفيض عنه وجود الكل فيضاناً لازماً، وأن وجود غيره حاصل منه وتابع لوجوده كما يتبع النور الشمس والأسخان النار. ولا تشبه نسبة العالم إليه نسبة النور إلى الشمس إلا في كونه معلولاً فقط وإلا فليس هو كذلك، فإن الشمس لا تشعر بفيضان النور عنها ولا النار بفيضان الأسخان فهو طبع محض، بل الأول عالم بذاته وإن ذاته مبدأ لوجود غيره ففيضان ما يفيض عنه معلوم له فليس به غفلة عما يصدر منه. ولا هو أيضاً كالواحد منا إذا وقف بين مريض وبين الشمس فاندفع حر الشمس عن المريض بسببه لا باختياره ولكنه عالم به وهو غير كاره أيضاً له فإن المظل الفاعل للظل شخصه وجسمه والعالم الراضي بوقوع الظل نفسه لا جسمه، وفي حق الأول ليس كذلك فإن الفاعل منه هو العالم وهو الراضي أي أنه غير كاره وأنه عالم بأن كماله في أن يفيض منه غيره. بل لو أمكن أن يفرض كون الجسم المظل بعينه هو العالم بعينه بوقوع الظل وهو الراضي لم يكن أيضاً مساوياً للأول فإن الأول هو العالم وهو الفاعل وعلمه هو مبدأ فعله فإن علمه بنفسه في كونه مبدأ للكل علة فيضان الكل، فإن النظام الموجود تبع للنظام المعقول بمعنى أنه واقع به فكونه فاعلاً للكل غير زائد على كونه عالماً بالكل، إذ علمه بالكل علة فيضان الكل عنه وكونه عالماً بالكل لا يزيد على علمه بذاته فإنه لا يعلم ذاته ما لم يعلم أنه مبدأ للكل فيكون المعلوم بالقصد الأول ذاته ويكون الكل معلوماً عنده بالقصد الثاني فهذا معنى كونه فاعلاً. وإذا قيل قادر لم يعن به إلا كونه فاعلاً على الوجه الذي قررناه، وهو أن وجوده وجود يفيض عنه المقدورات التي بفيضانها ينتظم الترتيب في الكل على أبلغ وجوه الإمكان في الكمال والحسن. وإذا قيل مريد لم يعن به إلا أن ما يفيض عنه ليس هو غافلاً عنه وليس كارهاً له بل هو عالم بأن كماله في فيضان الكل عنه فيجوز بهذا المعنى أن يقال هو راض وجاز أن يقال للراضي أنه مريد فلا تكون الإرادة إلا عين القدرة، ولا القدرة إلا عين العلم ولا العلم إلا عين الذات، فالكل إذن يرجع إلى عين الذات. وهذا لأن علمه بالأشياء ليس مأخوذاً من

الأشياء وإلا لكان مستفيداً وصفاً وكمالاً من غيره وهو محال في واجب الوجود ولكن علمنا على قسمين علم شيء حصل من صورة ذلك الشيء كعلمنا بصورة السماء والأرض وعلم اخترعناه كشيء لم نشاهد صورته، ولكن صورناه في أنفسنا ثم أحدثناه فيكون وجود الصورة مستفاداً من العلم لا العلم من الوجود، وعلم الأول بحسب القسم الثاني. فإن تمثل النظام في ذاته سبب لفيضان النظام عن ذاته. نعم لو كان مجرد حضور صورة نقش أو كتابة خط في نفوسنا كافياً في حدوث تلك الصورة لكان العلم بعينه منا هو القدرة بعينها والإرادة بعينها، ولكنا لقصورنا فليس يكفي تصوّرنا لإيجاد الصورة بل نحتاج مع ذلك إلى إرادة متجددة تنبعث من قوة شوقية ليتحرك منهما القوة المحركة للعضل والأعصاب في الأعضاء الآلية، فيتحرك بحركة العضل والأعصاب اليد أو غيره، ويتحرك بحركته القلم أو آلة أخرى خارجة وتتحرك المادة بحركة القلم كالمداد أو غيره، ثم تحصل الصورة المتصورة في نفوسنا فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة في نفوسنا قدرة ولا إرادة بل كانت القدرة فينا عند المبدأ المحرك للعضل، وهذه الصورة محركة لذلك المحرك الذي هو مبدأ القدرة وليس كذلك في واجب الوجود فإنه ليس مركباً من أجسام تنبث القوى في أطرافه، فكانت القدرة والإرادة والعلم والذات منه واحداً. وإذا قيل حي لم يرد به إلا أنه عالم علماً يفيض عنه الموجود الذي يسمى فعلاً له، فإن الحي هو الفعال الدراك فيكون المراد به ذاته مع إضافة إلى الأفعال على الوجه الذي ذكرناه لا كحياتنا فإنها لا تتم إلا بقوتين مختلفتين ينبعث عنهما الإدراك والفعل، فحياته عين ذاته أيضاً. وإذا قيل له جواد أريد به أن يفيض عنه الكل لا لغرض يرجع إليه والجود يتم بشيئين أحدهما أن يكون للمنعم عليه فائدة فيما وهب منه، فلعل من يهب شيئاً ممن هو مستغن عنه لا يوصف بالجود والثاني أن لا يحتاج الجواد إلى الجود فيكون إقدامه على الجود لحاجة نفسه، وكل من يجود ليمدح أو يثنى عليه أو يتخلص من مذمة فهو مستعيض وليس بجواد وإنما الجود الحقيقي لله تعالى فإنه ليس يبغي به خلاصاً عن ذم ولا كمالاً مستفاداً بمدح، فيكون الجوّاد اسماً منبئاً عن وجوده مع إضافة إلى الفعل وسلب للغرض، فلا يؤدي إلى الكثرة في ذاته. وإذا قيل خير محض فإما أن يراد وجوده بريئاً عن النقص وإمكان العدم فإن الشر لا ذات له بل يرجع إلى عدم جوهر، أو عدم صلاح الجوهر وإلا فالوجود من حيث أنه وجود خير، فترجع هذه الأسماء إلى السلب لإمكان النقص والشر وقد يقال خير لما هو سبب لنظام الأشياء والأول مبدأ لنظام كل شيء فهو خير ويكون الاسم دالاً على الوجود مع نوع إضافة. وإذا قيل واجب الوجود فمعناه هذا الوجود مع سلب علة لوجوده وإحالة علة لعدمه أولاً وآخراً. وإذا قيل عاشق ومعشوق ولذيذ وملتذ فمعناه هو أن كل جمال وبهاء وكمال فهو محبوب ومعشوق لذي الكمال ولا معنى للذة إلا إدراك الكمال الملائم ومن عرف كما نفسه في إحاطته بالمعلومات لو أحاط بها وفي جمال صورته وكمال قدرته وقوة أعضائه وبالجملة إدراكه لحضور كل كمال هو ممكن له لو أمكن أن يتصوّر ذلك في إنسان واحد لكان محباً لكماله وملتذاً به وإنما تنغض لذته بتقدير العدم والنقصان، فإن السرور يتم بما يزول أو يخشى زواله والأول له البهاء الأكمل والجمال الأتم، إذ كل كمال هو ممكن له فهو حاضر له وهو مدرك لذلك الكمال مع الأمن من إمكان

النقصان والزوال والكمال الحاصل له فوق كل كمال، فأحبابه وعشقه لذلك الكمال فوق كل أحباب والتذاذه به فوق كل التذاذ بل لا نسبة للذاتنا إليها البتة، بل هي أجل من أن يعبر عنها باللذة والسرور والطيبة. إلا أن تلك المعاني ليس لها عبارات عندنا فلا بد من الأبعاد في الاستعارة كما نستعير له لفظ المريد والمختار والفاعل منا مع القطع يبعد إرادته عن إرادتنا وبعد قدرته وعلمه عن قدرتنا وعلمنا، ولا بعد في أن يستبشع عبارة اللذة فيستعمل غيره. والمقصود أن حالته أشرف من أحوال الملائكة وأحرى بأن يكون مغبوطاً، وحالة الملائكة أشرف من أحوالنا ولو لم تكن لذة إلا في شهوة البطن والفرج لكان حال الحمار والخنزير أشرف من حال الملائكة وليس لها لذة أي للمبادىء من الملائكة المجردة عن المادة إلا في السرور بالشعور بما خص بها من الكمال والجمال الذي لا يخشى زواله، ولكن الذي للأول فوق الذي للملائكة فإن وجود الملائكة التي هي العقول المجردة وجود ممكن في ذاته واجب الوجود بغيره وإمكان العدم نوع شر ونقص فليس شيء بريئاً عن كل شرّ مطلقاً سوى الأول فهو الخير المحض وله البهاء والجمال الأكمل، ثم هو معشوق عشقه غيره أو لم يعشقه كما أنه عاقل ومعقول عقله غيره أو لم يعقله وكل هذه المعاني راجعة إلى ذاته وإلى إدراكه لذاته وعقله له، وعقله لذاته هو عين ذاته، فإنه عقل مجرد فيرجع الكل إلى معنى واحد.

فهذا طريق تفهيم مذهبهم وهذه الأمور منقسمة إلى ما يجوز اعتقاده فنبين أنه لا يصح على أصولهم وإلى ما لا يصح اعتقاده فنبين فساده. ولنعد إلى المراتب الخمسة في أقسام الكثرة ودعواهم نفيها، ولنبين عجزهم عن إقامة الدليل ولنرسم كل واحد مسألة على حيالها.

قلت: قد أجاد في أكثر ما ذكره من وصف مذاهب الفلاسفة في كون الباري سبحانه واحداً مع وصفه بأوصاف كثيرة، فلا كلام معه في هذا إلا ما ذكره من تسميته عقلاً أنه يدل على معنى سلبي، وليس كذلك، بل هو الاسم الأخص بذاته عند الفلاسفة المشائين بخلاف ما يراه أفلاطون من أن العقل غير المبدأ الأول، وأنه لا يوصف بأنه عقل، وكذلك قوله في العقول المفارقة: أن فيها إمكاناً وعدماً وشراً ليس هو من قولهم.

فلنرجع إلى ما ذكره في الرد عليهم في المسائل الخمس.

المسألة السادسة
في نفي الصفات

قال أبو حامد: اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات العلم والقدرة والإرادة للمبدأ الأول كما اتفقت عليه المعتزلة وزعموا أن هذه الأسامي وردت شرعاً ويجوز إطلاقها لغة ولكن ترجع إلى ذات واحدة كما سبق، ولا يجوز إثبات صفة زائدة على ذاته كما يجوز في حقنا أن يكون علمنا وقدرتنا وإرادتنا وصفاً لنا زائداً على ذاتنا. وزعموا أن ذلك يوجب كثرة، لأن هذه الصفات لو طرت علينا لكنا نعلم أنها زائدة على الذات إذا تجردت، ولو قدرت مقارنة لوجودنا من غير تأخر لما خرجت عن كونها زائدة على الذات بالمقارنة فكل شيئين إذا طري أحدهما على الآخر وعلم أن هذا ليس ذاك وذاك ليس هذا فلو اقترنا أيضاً عقل كونهما شيئين، فإذاً لا تخرج هذه الصفات بأن تكون مقارنة لذات الأول عن أن تكون أشياء سوى الذات، فيوجب ذلك كثرة في واجب الوجود وهذا محال، فلهذا أجمعوا على نفي الصفات.

قلت: الذي يعسر على من قال بنفي تعدد الصفات هو أن تكون الصفات المختلفة ترجع إلى ذات واحدة حتى يكون مفهوم العلم مثلاً والإرادة والقدرة مفهوماً واحداً، وأنها ذات واحدة وأن يكون أيضاً العلم والعالم والقدرة والقادر والإرادة والمريد معنى واحداً. والذي يعسر على من قال أن ههنا ذاتاً وصفات زائدة على الذات أن تكون الذات شرطاً في وجود الصفات، والصفات شرطاً في كمال الذات، ويكون المجموع من ذلك شيئاً واجب الوجود، أي موجوداً واحداً ليس فيه علة ولا معلول. لكن هذا لا جواب عنه في الحقيقة إذا وضع أن ههنا شيئاً واجب الوجود بذاته، فإنه يجب أن يكون واحداً من جميع الوجوه، وغير مركب أصلاً من شرط ومشروط وعلة ومعلول، لأن كل موجود بهذه الصفة فإما أن يكون تركيبه واجباً، وإما أن يكون ممكناً، فإن كان واجباً كان واجباً بغيره لا بذاته، لأنه يعسر إنزال مركب قديم من ذاته؛ أعني من غير أن

يكون له مركب وبخاصة على قول من أنزل أن كل عرض حادث لأن التركيب فيه يكون عرضاً قديماً، وإن كان ممكناً فهو محتاج إلى ما يوجب اقتران العلة بالمعلول.

وأما هل يوجد شيء مركب من ذاته على أصول الفلاسفة وإن جوزوا إعراضاً قديماً فغير ممكن، وذلك أن التركيب شرط في وجوده وليس يمكن أن تكون الأجزاء هي فاعلة للتركيب، لأن التركيب شرط في وجودها، ولذلك أجزاء كل مركب من الأمور الطبيعية إذا انحلت لم يكن الاسم المقول عليها إلا باشتراك، مثل اسم اليد المقولة على التي هي جزء من الإنسان الحي، واليد المقطوعة، بل كل تريكب عند أرسطاطاليس فهو كائن فاسد فضلاً على أن يكون لا علة له. وأما هل تفضي الطريقة التي سلكها ابن سينا في واجب الوجود وممكن الوجود إلى نفي مركب قديم؟ فليس تفضي إلى ذلك لأنه إذا فرضنا أن الممكن ينتهي إلى علة ضرورية، والضرورية لا تخلو إما أن يكون لها علة أو لا علة لها، وإنه إن كانت لها علة فإنها تنتهي إلى ضروري لا علة له، فإن هذا القول إنما يؤدي من جهة امتناع التسلسل إلى وجود ضروري لا علة له فاعلة، لا إلى موجود ليس له علة أصلاً، لأنه يمكن أن يكون له علة صورية أو مادية إلا أن يوضع أن كل ماله مادة وصورة وبالجملة كل مركب فواجب أن يكون له فاعل خارج عنه، وهذا يحتاج إلى بيان، ولم يتضمنه القول المسلوك في بيان واجب الوجود مع ما ذكرنا أن فيه من الاختلال. ولهذا بعينه لا يفضي دليل الأشعرية وهو أن كل حادث له محدث إلى أول قديم ليس بمركب، وإنما يفضي إلى أول ليس بحادث، وأما أن يكون العالم والعلم شيئاً واحداً، فليس ممتنعاً، بل واجب أن ينتهي الأمر في أمثال هذه الأشياء إلى أن يتحد المفهوم فيهما، وذلك أن العالم إن كان عالماً بعلم، فالذي به يكون العالم عالماً أحرى أن يكون عالماً. وذلك أن كل ما استفاد صفة من غيره فتلك الصفة أولى بذلك المعنى المستفاد. مثال ذلك أن هذه الأجسام الحية التي لدينا إن كانت ليست حية من ذاتها بل من قبل حياة تحلها فواجب أن تكون تلك الحياة التي استفاد منها ما ليس بحي الحياة حيه بذاتها، أو يفضي الأمر فيها إلى غير نهاية، وكذلك يعرض في العلم وسائر الصفات.

وأما كون الذات الواحدة ذات صفات كثيرة مضافة أو مسلوبة أو متوهمة

بأنحاء مختلفة من غير أن تكون تلك الذات متكثرة بتكثر تلك الصفات فذلك أمر لا ينكر وجوده، مثل كون الشيء موجوداً وواحداً وممكناً وواجباً، فإن الشيء الواحد بعينه إذا اعتبر من جهة ما يصدر عنه شيء غيره سمي قادراً وفاعلاً، وإذا اعتبر من جهة تخصيصه أحد الفعلين المتقابلين سمي مريداً، وإذا اعتبر من جهة إدراكه لمفعوله سمي عالماً، وإذا اعتبر العلم من حيث هو إدراك وسبب للحركة سمي «حياً»، إذ كان الحي هو المدرك المتحرك من ذاته. وإنما الذي يمتنع وجود واحد بسيط ذي صفات كثيرة قائمة بذاتها وبخاصة إن كانت تلك الصفات جوهرية وموجودة بالفعل، وأما إن كانت بالقوة فليس يمتنع عند الفلاسفة أن يكون الشيء واحداً بالفعل كثيراً بالقوة، وهذه هي عندهم حال أجزاء الحدود مع المحدود.

قوله: وزعموا أن ذلك يوجب كثرة إلى قوله كونهما شيئين.

يريد أن كون هذه الصفات مقارنة للذات ليس يمنع ذلك من وجوب كونها كثيرة في نفسها كما لو تأخر وجودها عن الذات أو تأخر وجود بعضها عن بعض لما كان المفهوم عند العقل من ذلك واحداً.

ولما حكى أبو حامد قول الفلاسفة قال:

فيقال لهم: بم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه وأنتم مخالفون من كافة المسلمين سوى المعتزلة، فما البرهان عليه فإن قول القائل: الكثرة محال في واجب الوجود مع كون الذات الموصوفة واحدة يرجع إلى أنه يستحيل كثرة الصفات وفيه النزاع وليس استحالته معلوماً بالضرورة فلا بد من البرهان.

ولهم مسلكان:

الأول: قولهم: البرهان عليه أن كل واحد من الصفة والموصوف إذا لم يكن هذا ذلك ولا ذلك هذا فأما أن يستغني كل واحد عن الآخر في وجوده أو يفتقر كل واحد إلى الآخر أو يستغني واحد عن الآخر ويحتاج إليه الآخر. فإن فرض كل واحد منهما إلى الآخر قد يكون واحد منهما واجب الوجود إذ معنى واجب الوجود ما قوامه بذاته وهو مستغن من كل وجه عن غيره، فما احتاج إلى غيره فذلك الغير علته، إذ لو رفع ذلك الغير لامتنع وجوده فلا يكون وجوده من ذاته بل من غيره. فإن قيل أحدهما يحتاج دون الآخر فالذي يحتاج معلول والواجب الوجود هو الآخر وأيهما كان معلولاً افتقر إلى سبب، فيؤدي إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب.

قلت: أما إذا سلم الخصوم للفلاسفة أن ههنا موجوداً هو واجب

الوجود من ذاته وأن معنى واجب الوجود أنه لا علة له أصلاً لا في ذاته بما بها قوامه، ولا من خارج، فلا انفكاك لهم عما ألزمتم الفلاسفة وذلك أنه إن كانت الصفات متقومة بالذات فالذات هي الواجبة الوجود بذاتها، والصفات بغيرها فيكون واجب الوجود بذاته هي الذات والصفات واجبة بغيرها، ويكون المجموع منهما مركباً، لكن الأشعرية ليس تسلم لهم أن واجب الوجود بذاته يدل على هذا لأن برهانهم لا يفضي إليه إذ كان برهانهم إنما يؤدي إلى ما لا علة له فاعلة زائدة عليها.

قال أبو حامد: والاعتراض على هذا أن يقال: المختار من هذه الأقسام هو القسم الأخير. ولكن إبطالكم القسم الأول وهو التثنية المطلقة قد بينا أنه لا برهان لكم عليها في المسألة التي قبل هذه وأنها لا تتم إلا بالبناء على نفي الكثرة في هذه المسألة وما بعدها، فما هو فرع هذه المسألة كيف تنبيء هذه المسألة عليها. ولكن المختار أن يقال الذات في قوامها غير محتاجة إلى الصفات والصفات محتاجة إلى الموصوف كما في حقنا.

فيبقى قولهم: إن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود.

فيقال: إن أردتم بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلية فلم قلتم ذلك ولم استحال أن يقال كما أن ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له فكذلك صفته قديمة معه ولا فاعل لها، وإن أردتم بواجب الوجود أن لا يكون له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ولكنه مع هذا قديم ولا فاعل له فما المحيل لذلك.

فإن قيل واجب الوجود المطلق هو الذي ليس له علة فاعلية ولا قابلية، فإذا سلم أن له علة قابلية فقد سلم كونه معلولاً.

قلنا: تسمية الذات القابلة علة قابلية من اصطلاحكم والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود بحكم اصطلاحكم وإنما دل على إثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ولم يدل إلا على هذا القدر وقطع التسلسل ممكن واحد له صفات قديمة لا فاعل لها، كما أنه لا فاعل لذاته، ولكنها تكون مقدرة في ذاته فليطرح لفظ واجب الوجود، فإنه ممكن التلبس فيه فإن البرهان لم يدل إلا على قطع التسلسل ولم يدل على غيره البتة فدعوى غيره تحكم.

فإن قيل: كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلية يجب قطعها في القابلية إذ لو افتقر كل موجود إلى محل يقوم فيه، وافتقر المحل أيضاً إلى محل، للزم التسلسل كما لو افتقر كل موجود إلى علة وافتقرت العلة أيضاً إلى علة.

قلنا: صدقتم فلا جرم قطعنا هذا التسلسل وقلنا: إن الصفة في ذاته، وليست ذاته قائمة بغيره، كما أن علمنا في ذاتنا وذاتنا محل له وليس ذاتنا في محل فالصفة انقطع تسلسل

علتها الفاعلية مع الذات إذ لا فاعل لها كما لا فاعل للذات بل لم تزل الذات بهذه الصفة موجودة فلا علة له ولا لصفته، وأما العلة القابلية فلم ينقطع تسلسلها إلا على الذات، ومن أين يلزم أن ينتفي المحل حين تنتفي العلة والبرهان ليس يضطر إلا إلى قطع التسلسل، فكل طريق أمكن قطع التسلسل به فهو وفاء بقضية البرهان الداعي إلى واجب الوجود. وإن أريد بواجب الوجود شيء سوى موجود ليس له علة فاعلية حتى ينقطع به التسلسل، فلا نسلم أن ذلك واجب أصلاً، ومهما اتسع العقل لقبول موجود قديم لا علة لوجوده اتسع لقبول قديم موصوف لا علة لوجوده في ذاته وصفاته جميعاً.

قلت:

قوله: ولكن إبطالكم القسم الأول: وهو التثنية المطلقة قد بينا أنه لا برهان لكم عليها في المسألة التي قبل هذه، وأنها لا تتم إلا بالبناء على نفي الكثرة.

يريد إبطالهم أن يكون الموصوف والصفة كل واحد منهما قائماً بذاته، وذلك أنه يلزم عنه أن يستغني كل واحد منهما عن صاحبه فيكون إلهاً مستقلاً بنفسه، ويكون هنالك اثنينية، إذ لا يكون هنالك معنى به صارت الصفة والموصوف واحداً، ولما كانوا قد استعملوا في إبطال هذا النوع من الكثرة لزوم وجود أثنينية في الإله عنها، وكان الأمر في البرهان يجب أن يكون بالعكس، أي تبطل التثنية من جهة إبطال الكثرة قال فيه: إنهم عكسوا فبينوا الأصل بالفرع. والذي فعلوه هو معاندة لا بحسب الأمر في نفسه، بل بحسب قول الخصم، وذلك أن خصومهم ينكرون الأثنينية وأنت فقد علمت في غير هذا الموضع أن المعاندة صنفان: صنف بحسب الأمر في نفسه، وصنف بحسب قول المعاند، وأن الحقيقة هي التي هي بحسب الأمر في نفسه، وأن المعاندة الثانية وإن لم تكن حقيقية، فإنها قد تستعمل أيضاً.

ثم قال: ولكن المختار أن يقال الذات في قوامها غير محتاجة إلى الصفات، والصفات محتاجة إلى الموصوف كما في حقنا.

فيبقى قولهم أن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود.

يريد أنه إذا وضع لهم هذا القسم من الأقسام التي استعملوا في إبطال الكثرة آل الأمر معهم إلى أن يثبتوا أن واجب الوجود ليس يمكن أن يكون مركباً من صفة وموصوف، ولا أن تكون ذاته ذات صفات كثيرة وهذا شيء ليس يقدرون عليه بحسب أصولهم.

ثم أخذ يبين أن المحال الذي راموا أن يلزموه عن إنزال هذا القسم ليس بلازم فقال:

فيقال لهم: إن أردتم بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلية فلمَ قلتم ذلك؟ لمَ استحال أن يقال كما أن ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له فكذلك صفته قديمة ولا فاعل لها؟.

قلت: هذا كله معاندة لمن سلك في نفي الصفات طريقة ابن سينا في إثبات واجب الوجود بذاته، وأما الطريقة الأقنع في هذه في وجود الاتحاد ولزوم ذلك للأشعرية فهي طريقة المعتزلة، وذلك أنهم يفهمون من الممكن الوجود الممكن الحقيقي، ويرون أن كل ما دون المبدأ الأول هو بهذه الصفة، وخصومهم من الأشعرية يسلمون هذا ويرون أيضاً أن كل ممكن فله فاعل، وأن التسلسل ينقطع بالإفضاء إلى ما ليس ممكناً في نفسه، وخصومهم يسلمون لهم ذلك. فإذا سلم لهم هذه ظن بها أنه يلزم عنها أن يكون الأول الذي انقطع عنده الإمكان ليس ممكناً فوجب أن يكون بسيطاً غير مركب، لكن للأشعرية أن تقول أن الذي ينتفي عنه الإمكان الحقيقي ليس يلزم أن يكون بسيطاً، وإنما يلزم أن يكون قديماً فقط لا علة فاعلية له، فلذلك ليس عند هؤلاء برهان على أن الأول بسيط من طريقة واجب الوجود.

ثم قال: فإن قيل واجب الوجود المطلق هو الذي ليس له علة فاعلية ولا قابلية، فإذا سلم أن له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل.

يريد فإن قالت الفلاسفة: إن البرهان قد أدى إلى أن واجب الوجود ليس له علة فاعلة فليس له قابلة، وإذا وضعتم ذاتاً وصفات فقد وضعتم علة قابلة.

ثم قال مجيباً عن هذا:

قلنا: وإذا سلم أن له علة قابلية فقد سلم كونه معلولاً.

قلنا: تسمية الذات القابلية علة من اصطلاحكم، والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود بحكم اصطلاحكم، وإنما دل على إثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات.

يريد أن الأشعرية ليس تسلم أن تلك الذات الحاملة للصفات علة قابلة فيلزمهم أن يكون لها علة فاعلة، ولم يدل واجب الوجود بحسب ما أدى

إليه برهانكم على موجود ليس له علة قابلية، فضلاً على أن يدل على ما ليس له ذات وصفات، وإنما دل على أنه ليس له سبب فاعل.

قلت: وهذا العناد لازم بحسب دليلهم، ولو سلمت الأشعرية للفلاسفة أن ما ليس له علة فاعلية ليس له علة قابلية لما انكسر بذلك قولهم، لأن الذات التي وضعوا إنما هي قابلة للصفات لا للأول، إذ يضعون أن الصفات زائدة على الذات وليس يضعونها صفات ذاتية كما يضع ذلك النصارى.

ثم قال: فإن قيل: كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلية يجب قطعه في القابلية، إذ لو افتقر كل موجود إلى محل يقوم فيه وافتقر المحل أيضاً إلى محل للزم التسلسل وأفضى الأمر إلى موجود لا محل له كالحال في العلة الفاعلية.

ثم قال مجاوباً لهم:

صدقتم فلا جرم قطعنا هذا التسلسل وقلنا أن الصفة في ذاته وليست ذاته قائمة بغيره كما أن علمنا في ذاتنا وذاتنا يحل له وليس ذاتنا في محل.

قلت: هذا قول لا ارتباط له بهذه المسألة لا على ما حكاه عن الفلاسفة ولا على ما قاله مجاوباً لهم فكأنه قول سفسطاني، وذلك أن القول في وجوب تناهي العلل القابلية ولا تناهيها لا نسبة بينه وبين المسألة المتكلم فيها، وهي: هل من شرط الفاعل الأول أن يكون له علة قابلية؟ وذلك أن الفحص عن تناهي العلل القابلية غير الفحص عن تناهي العلل الفاعلية. فإن من سلم وجود العلل القابلية فيسلم ضرورة قطع تسلسلها بعلة قابلية أولى خارجة عن الفاعل الأول ضرورة كما يسلم وجود فاعل أول خارج عن المواد القابلية، فالفاعل الأول إن كانت له مادة فليست تلك المادة معدودة لا في القابلية الأولى ولا فيما دونها من القوابل لسائر الموجودات، بل يلزم تلك المادة التي للفاعل الأول إن كانت له مادة أن تكون مادة خاصة به، وبالجملة فتكون له، وذلك إما بأن تكون هي الأولى له أو بأن ينتهي إلى قابلية أولى، وبالجملة فتكون هذه القابلية ليست من جنس القابلية المشروطة في وجود سائر الموجودات الصادرة عن الفاعل الأول، لكن إن كانت المادة شرطاً في وجود الفاعل الأول فسيلزم ضرورة أن تكون شرطاً في وجود كل الفاعلات للمفعولات، فتكون المادة ليست شرطاً في وجود فعل الفاعل فقط إذ كان كل فاعل إنما يفعل في قابل، بل وأن تكون شرطاً في وجود الفاعل، فيكون كل فاعل جسماً وهذا كله لا تسلمه الأشعرية ولا تبطله

فإن قالوا: إن هذه الذات الموصوفة بهذه الصفات يلزم أن تكون جسماً قيل لهم: النفس عندكم موصوفة بهذه الصفات، وهي عندكم ليست بجسم، وهذا هو غاية ما تنتهي إليه الأقاويل الجدلية في هذه المسألة.

وأما الأقاويل البرهانية ففي كتب القدماء التي كتبوا في هذه الحكمة وبخاصة في كتب الحكيم الأول لا ما أثبته في ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسب إلى الإسلام أن ألفى له شيء في ذلك، فإن ما أثبتوا من هذا العلم هو من جنس الأقاويل الظنية لأنها من مقدمات عامة لا خاصة، أي خارجة من طبيعة المفحوص عنه.

وقوله: قلنا: فالصفة قد انقطع تسلسل علتها الفاعلية مع الذات، إذ لا فاعل لها كما لا فاعل للذات، بل لم تزل الذات بهذه الصفة موجودة فلا علة له ولا لصفته.

قلت: هذا شيء لا يسلمه الخصوم، بل يقولون: إن من شرط الفاعل الأول ألا يكون قابلاً لصفة، لأن القبول يدل على هيولى، وذلك أنه ليس يمكن أن يقطع التسلسل بوضع فاعل بأي صفة اتفق، بل بفاعل لا يكون له فاعل أصلاً، ولا موصوف بصفة يلزم عنها أن يكون له فاعل، وذلك أن وضع الصفة الفاعلية الأولى تقوم بعلة قابلية هي شرط في وجودها قد يظن أنه مستحيل، فإن كل ما له شرط في وجوده فاقترانه بالشرط هو من قبل علة غيره، لأن الشيء لا يمكن أن يكون علة لمقارنته لشرط وجوده، كما لا يكون علة لوجود نفسه، لأن المشروط لا يخلو أن يكون قائماً بذاته من دون اقترانه بالشرط فيحتاج إلى علة فاعلة لتركيبه مع المشروط، إذ لا يكون الشيء علة في وجود شرط وجوده، لكن هذه كلها أمور عامة. وبالجملة فهذه المسألة ليس يمكن أن يتصور فيها شيء يقرب من اليقين من هذه الطريقة، وذلك لاشتراك الاسم الذي في واجب الوجود بذاته وفي الممكن من ذاته الواجب من غيره، وفي سائر المقدمات التي تزاد عليها.

المسلك الثاني: قال أبو حامد: قولهم: إن العلم والقدرة فينا ليست داخلة في ماهية ذاتنا بل كانت عارضة، وإذا أثبت هذه الصفات للأول لم تكن أيضاً داخلة في ماهية ذاته، بل كانت عارضة بالإضافة إليه، وإن كانت دائماً فرب عارض لا يفارق أو يكون لازماً لماهيته ولا يصير بذلك مقوماً لذاته وإذا كان عارضاً كان تابعاً للذات وكان الذات سبباً فيه فكان معلولاً فكيف يكون واجب الوجود.

ثم قال أبو حامد: راداً على هذا القول:

وهذا هو الأول مع تغيير عبارة.

فنقول: إن عنيتم بكونه تابعاً للذات وكون الذات سبباً له أن الذات علة فاعلية وأنها مفعولة للذات فليس كذلك فإن ذلك ليس يلزم في علمنا بالإضافة إلى ذاتنا، إذ ذواتنا ليست بعلة فاعلة لعلمنا. وإن عنيتم أن الذات محل وأن الصفة لا تقوم بنفسها في غير محل فهذا مسلم فلم يمتنع هذا فإن عبر عنه بالتابع أو العارض أو المعلول أو ما أراده المعبر لم يتغير المعنى إذا لم يكن المعنى سوى أنه قائم بالذات قيام الصفات بالموصوفات، ولم يستحل أن يكون قائماً في ذات وهو مع ذلك قديم فلا فاعل له.

وكل أدلتهم تهويل بتقبيح العبارة بتسميته ممكناً وجائزاً وتابعاً ولازماً ومعلولاً، وإن ذلك مستنكر. فيقال إن اريد بذلك أن له فاعلاً فليس كذلك وإن لم يرد به إلا أنه لا فاعل لهُ ولكن لهُ محل قائم فيه، فليعبر عن هذا المعنى بأي عبارة أريد فلا استحالة فيه.

قلت: هذا تكثير من القول في معنى واحد.

والفصل في هذه القضية بين الخصوم هو في نكتة واحدة، وهي: هل يجوز فيما له علة قابلية أن لا يكون له فاعل أو لا يجوز ذلك؟ ومن أصول المتكلمين: إن اقتران الشرط بالمشروط هو من باب الجائز وإن كل جائز يحتاج في وقوعه وخروجه إلى الفعل إلى مخرج وإلى مقارنة الشرط للمشروط، ولأن المقارنة هي شرط في وجود المشروط وليس يمكن أن يكون الشيء علة في شرط وجوده ولا يمكن أيضاً أن يكون الشرط هو العلة الفاعلة لوجود المشروط فإن ذاتنا ليست علة فاعلة لوجود العلم بها، ولكنها شرط في وجود العلم قائماً بها، ولذلك لم يكن بد على هذه الأصول من علة فاعلية أوجبت اقتران الشرط المشروط، وهكذا الحال في كل مركب من شرط ومشروط. ولكن هذا كله ينكسر على الفلاسفة بوضعهم السماء قديمة وهي ذات وصفات ولا يضعون لها فاعلاً على النحو الذي هو الفاعل في الشاهد على ما يلزم من ذلك إلا أن يضعوا أن ههنا برهاناً يؤدي إلى ربط قديم عن رابط قديم، وهو نوع آخر من الرباط غير الذي في الكائنة الفاسدة، فإن هذه كلها مواضع فحص شديد. وأما وضعهم أن هذه الصفات ليست متقومة بها الذات فليس بصحيح، **فإن كل ذات استكملت بصفات صارت بها أكمل وأشرف فذاتها متقومة بتلك الصفات**، فإن بالعلم والقدرة والإرادة صرنا أشرف من الموجودات التي ليست بعالمة والذات منا التي قامت بها هذه الصفات هي مشتركة لنا وللجمادات، فكيف يكون أمثال هذه

الصفات أعراضاً تابعة لذاتنا؟ هذا كله من قول من لم يرتض بالصفات النفسانية والعرضية.

قال أبو حامد: وربما هوّلوا بتقبيح العبارة بوجه آخر فقالوا هذا يؤدي إلى أن يكون الأول محتاجاً إلى هذه الصفات فلا يكون غنياً مطلقاً إذ الغنى المطلق لا يحتاج إلى غيره.

ثم قال راداً عليهم:

وهذا كلام وعظي في غاية الركاكة، فإن صفات الكمال لا تباين ذات الكامل حتى يقال أنه يحتاج إلى غيره فإذا لم يزل ولا يزال كاملاً بالعلم والقدرة والحياة، فكيف يكون محتاجاً؟ أو كيف يجوز أن يعبر عن ملازمة الكمال بالحاجة؟ وهو كقول القائل: الكامل من لا يحتاج إلى كمال فالمحتاج إلى وجود صفات الكمال لذاته ناقص فيقال لا معنى لكونه كاملاً إلا وجود الكمال لذاته وكذلك لا معنى لكونه غنياً إلا وجود الصفات المنافية للحاجات لذاته، فكيف تنكر صفات الكمال التي بها تتم الإلهية بمثل هذه التخييلات اللفظية؟.

قلت: والكمال على ضربين: كامل بذاته، وكامل بصفات أفادته الكمال، وتلك الصفات يلزم ضرورة أن تكون كاملة بذاتها لأنها إن كانت كاملة بصفات كمالية يسأل أيضاً في تلك الصفات هل هي كاملة بذاتها أو بصفات فينتهي الأمر إلى كامل بذاته، والكامل بغيره يحتاج ضرورة على الأصول المتقدمة إذا سلمت إلى مفيد له صفات الكمال وإلا كان ناقصاً، وأما الكامل بذاته فهو كالموجود بذاته، فما أحق أن يكون الموجود بذاته كاملاً بذاته، فإن كان ههنا موجود بذاته فيجب أن يكون كاملاً بذاته، وغنياً بذاته، وإلا كان مركباً من ذات ناقصة وصفات مكملة لتلك الذات، فإذا كان ذلك كذلك فالصفة والموصوف فيه واحد وما نسب إليه من الأفعال التي توجب أنها صدرت عن صفات متميزة فيه فهي على طريق الإضافة.

قال أبو حامد مجيباً للفلاسفة:

وما أشنع أن نكون نحن والباري تعالى في هذا المعنى بحال سوي؛ أعني أن كون الكمال لذاتنا بصفات كمالية. فإن قيل إذا أثبتم ذاتاً وصفة وحلولاً للصفة بالذات فهو تركيب وكل تركيب يحتاج إلى مركب ولذلك لم يجز أن يكون الأول جسماً لأنه مركب.

قلنا: قول القائل كل مركب يحتاج إلى مركب كقوله كل موجود يحتاج إلى موجد، فيقال له: الأول قديم موجود لا علة له ولا موجد فكذلك يقال هو موصوف قديم ولا علة لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفته بذاته بل الكل قديم بلا علة. وأما الجسم فإنما لم يجز أن يكون هو الأول لأنه حادث من حيث أنه لا يخلو عن الحوادث، ومن لم يثبت له حدوث

الجسم يلزمه أن يجوز أن تكون العلة الأولى جسماً كما سنلزمه عليكم من بعد.

قلت: والتركيب ليس هو مثل الوجود لأن التركيب هو مثل التحريك؛ أعني صفة انفعالية زائدة على ذات الأشياء التي قبلت التركيب، والوجود هو صفة هي الذات بعينها. ومن قال غير هذا فقد أخطأ، وأيضاً المركب ليس ينقسم إلى مركب من ذاته ومركب من غيره فيلزم أن ينتهي الأمر إلى مركب قديم، كما ينتهي الأمر في الموجودات إلى موجود قديم، وقد تكلمنا في هذه المسألة في غير ما موضع، وأيضاً إذا كان الأمر كما قلنا: من أن التركيب أمر زائد على الوجود، فلقائل أن يقول إن كان يوجد مركب من ذاته فسيوجد متحرك من ذاته، وإن وجد متحرك من ذاته فسيوجد المعدوم من ذاته، لأن وجود المعدوم هو خروج ما بالقوة إلى الفعل، وكذلك الأمر في الحركة والمتحرك، وليس كذلك الوجود، لأنه ليس صفة زائدة على الذات، فكل موجود لم يكن وقتاً موجوداً بالقوة ووقتاً موجوداً بالفعل فهو موجود بذاته، والمتحرك وجوده إنما هو مع القوة المحركة فلذلك احتاج كل متحرك إلى محرك. والفصل في هذه المسألة أن المركب لا يخلو أن يكون كل واحد من جزئيه أو أجزائه التي تركب منها شرطاً في وجود صاحبه بجهتين مختلفتين كالحال في المركبات من مواد وصور عند المشائين، أو لا يكون واحد منهما شرطاً في وجود صاحبه أو يكون أحدهما شرطاً في وجود الثاني، والثاني ليس شرطاً في وجود الأول. فأما القسم الأول فليس يمكن أن يكون قديماً، وذلك أن التركيب نفسه هو شرط في وجود الأجزاء، فليس يمكن أن تكون الأجزاء هي علة التركيب، ولا التركيب علة نفسه، إلا لو كان الشيء علة نفسه، ولذلك أمثال هذه المركبات هي كائنة فاسدة ولا بد لها من فاعل يخرجها من العدم إلى الوجود.

وأما القسم الثاني؛ أعني إن لم يكن ولا واحد من الجزئين شرطاً في وجود صاحبه فإن أمثال هذه إذ لم يكن في طباع أحدهما أن يلازم الآخر فإنها ليست تتركب إلا بمركب خارج عنها إذ كان التركيب ليس من طباعها الذي به تتقوم ذاتها أو يتبع ذاتها، وأما إن كانت طباعها تقتضي التركيب وهما في أنفسهما قديمان فواجب أن يكون المركب منهما قديماً، لكن لا بد له من علة تفيده الوحدانية لأنه لا يمكن أن يوجد شيء قديم الوحدانية له بالعرض. وأما إن كان أحدهما شرطاً في وجود الآخر، والآخر ليس شرطاً فيه، كالحال في الصفة والموصوف الغير جوهرية، فإن كان الموصوف قديماً ومن شأنه ألا تفارقه الصفة

فالمركب قديم، وإذا كان هذا هكذا فليس يصح أن يجوز مجوز وجود مركب قديم أن يتبين على طريق الأشعرية إن كل جسم محدث، لأنه إن وجد مركب قديم وجدت أعراض قديمة: أحدها التركيب، لأن أصل ما يبنون عليه وجوب حدوث الأعراض أنه لا تكون الأجزاء التي تركب منها الجسم عندهم إلا بعد افتراق، فإذا جوزوا مركباً قديماً أمكن أن يوجد اجتماع لم يتقدمه افتراق وحركة لم يتقدمها سكون، فإذا جاز هذا أمكن أن يوجد جسم ذو أعراض قديمة ولم يصح لهم أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث.

وأيضاً قد قيل: إن كل مركب إنما يكون واحداً من قبل وحدة موجودة فيه، وتلك الوحدة إنما توجد فيه من قبل شيء هو واحد بذاته، وإذا كان ذلك كذلك فالواحد بما هو واحد متقدم على كل مركب، وهذا الفاعل الواحد إن كان أزلياً ففعله الذي هو إفادة جميع الموجودات الوحدات التي بها صارت موجودة واحدة هو فعل دائم أزلي لا في وقت دون وقت، فإن الفاعل الذي يتعلق فعله بالمفعول في حين خروجه من القوة إلى الفعل هو فاعل محدث ضرورة ومفعوله محدث ضرورة، وأما الفاعل الأول ففيه تعلق بالمفعول على الدوام والمفعول تشوبه القوة على الدوام، فعلى هذا ينبغي أن يفهم الأمر في الأول سبحانه مع جميع الموجودات. وهذه الأشياء إذ لا يمكن أن تتبين في هذا الموضع فلنضرب عنها إذ كان الغرض إنما هو أن نبين أن ما يحتوي عليه هذا الكتاب من الأقاويل هي أقاويل غير برهانية، وأكثرها سفسطانية، وأعلى مراتبها أن تكون جدلية، فإن الأقاويل البرهانية قليلة جداً وهي من الأقاويل بمنزلة الذهب الأبريز من سائر المعادن، والدر الخالص من سائر الجواهر، فلنرجع إلى ما كنا فيه.

قال أبو حامد: (وكل مسالكهم في هذه المسألة تخييلات:

ثم إنهم لا يقدرون على رد جميع ما يثبتونه إلى نفس الذات فإنهم أثبتوا كونه عالماً ويلزمهم أن يكون ذلك زائداً على مجرد الوجود فيقال لهم أتسلمون أن الأول يعلم غير ذاته ومنهم من سلم ذلك ومنهم من قال لا يعلم إلا ذاته.

فأما الأول: فهو الذي اختاره ابن سينا، فإنه يزعم أنه يعلم الأشياء كلها بنوع كلي لا يدخل تحت الزمان ولا يعلم الجزئيات التي يوجب تجدد الإحاطة بها تغيراً في ذات العالم. فنقول علم الأول بوجود كل الأنواع والأجناس التي لا نهاية لها عين علمه بنفسه أو غيره، فإن قلتم: إنه غيره فقد أثبتم كثرة ونقضتم القاعدة وإن قلتم أنه عينه لم تتميزوا عن من يدعي أن

علم الإنسان بغيره عين علمه بنفسه وعين ذاته ومن قال ذلك سفه في عقله. وقيل حد الشيء الواحد أن يستحيل في الوهم الجمع فيه بين النفي والإثبات فالعلم بالشيء الواحد لما كان شيئاً واحداً استحال أن يتوهم في حالة واحدة موجوداً ومعدوماً، ولما لم يستحل في الوهم أن يقدر علم الإنسان بنفسه دون علمه بغيره قيل أن علمه بغيره غير علمه بنفسه إذ لو كان هو هو لكان نفيه نفياً له وإثباته إثباتاً له إذ يستحيل أن يكون زيد موجوداً وزيد معدوماً أعني هو بعينه في حالة واحدة ولا يستحيل مثل ذلك في العلم بالغير مع العلم بنفسه، وكذا في علم الأول بذاته مع علمه بغيره إذ يمكن أن يتوهم وجود أحدهما دون الآخر فهما إذاً شيئان ولا يمكن أن يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته، فلو كان الكل كذلك لكان هذا التوهم محالاً، وكل من اعترف من الفلاسفة بأن الأول يعرف غير ذاته فقد أثبت كثرة لا محالة.

قلت: حاصل هذا القول في الاعتراض على من قال: إن الأول يعقل ذاته ويعقل غيره أن علم العالم بذاته غير علمه بغيره، وهذا تمويه فإن هذا يفهم منه معنيان: أحدهما أن يكون علم زيد بنفسه الشخصية هو علمه بغيره فهذا لا يصح البتة، والمعنى الثاني أن يكون علم الإنسان بغيره التي هي الموجودات هو علمه بذاته وهذا صحيح وبيان ذلك: إنه ليست ذاته أكثر من علمه بالموجودات، فإن كان الإنسان كسائر الأشياء إنما يعلم ماهيته التي تخصه وكانت ماهيته هي علم الأشياء، فعلم الإنسان ضرورة بنفسه هو علمه بسائر الأشياء، لأنه إن كان غيراً فذاته غير علم الأشياء. وذلك بيّن في الصانع فإن ذاته التي بها يسمى صانعاً ليست شيئاً أكثر من علمه بالمصنوعات.

وأما قوله: إنه لو كان علمه بنفسه هو علمه بغيره لكان نفيه نفياً له وإثباته إثباتاً له فإنه يريد أنه لو كان علم الإنسان بنفسه هو علمه بغيره لكان إذا لم يعلم الغير لم يعلم ذاته؛ أعني إذا جهل الغير جهل ذاته، وإذا علم الغير علم ذاته، فإنه قول صادق من جهة، كاذب من جهة، لأن ماهية الإنسان هو العلم والعلم هو المعلوم من جهة وهو غيره من جهة أخرى، فإذا جهل معلوماً ما فقد جهل جزءاً من ذاته، وإذا جهل جميع المعلومات فقد جهل ذاته، فنفي هذا العلم عن الإنسان هو نفي علم الإنسان بنفسه لأنه إذا انتفى عن العالم المعلوم من جهة ما المعلوم والعلم شيء واحد انتفى علم الإنسان بنفسه، وأما المعلوم من جهة ما هو غير العلم فإنه غير الإنسان، وليس يوجب انتفاء هذا العلم عن الإنسان انتفاء علم الإنسان بنفسه، وكذلك الحال في الأشخاص فإنه ليس علم زيد بعمرو هو نفس زيد، ولذلك قد يعلم زيد ذاته مع جهله بعمرو.

قال أبو حامد: فإن قيل: هو لا يعلم الغير بالقصد الأول بل يعلم ذاته مبدأ للكل فيلزمه العلم بالكل بالقصد الثاني إذ لا يمكن أن يعلم ذاته إلا مبدأ فإنه حقيقة ذاته، ولا يمكن أن يعلم ذاته مبدأ لغيره إلا ويدخل الغير في علمه بطريق التضمن واللزوم ولا يبعد أن يكون لذاته لوازم وذلك لا يوجب كثرة في ماهية الذات، وإنما يمتنع أن يكون في نفس الذات كثرة.

والجواب من وجوه:

الأول: إن قولكم: إنه يعلم ذاته مبدأ تحكم بل ينبغي أن يعلم وجود ذاته فقط فأما العلم بكونه مبدأ فزائد على العلم بالوجود لأن المبدئية إضافة إلى الذات ويجوز أن يعلم الذات ولا يعلم إضافته، ولو لم تكن المبدئية إضافة لتكثر ذاته وكان له وجود ومبدئية وهما شيئان، وكما يجوز أن يعلم الإنسان ذاته ولا يعلم كونه معلولاً لأن كونه معلولاً إضافة له إلى علته فكذلك كونه علة إضافة له إلى معلوله فالإلزام قائم في مجرد قولهم: إنه يعلم كونه مبدأ، إذ فيه علم الذات والمبدئية وهو الإضافة، والإضافة غير الذات فالعلم بالإضافة غير العلم بالذات بالدليل الذي ذكرناه وهو أنه يمكن أن يتوهم العلم بالذات دون العلم بالمبدئية ولا يمكن أن يتوهم العلم بالذات دون العلم بالذات، لأن الذات واحدة.

قلت: كلام الفلاسفة مع هذا الرجل في هذه المسألة يبتني على أصول لهم يجب أن يتقدم فيتكلم فيها، فإنهم إذا سلم لهم ما وضعوه منها وزعموا أن البرهان قادهم إليه لم يلزمهم شيء من هذه الإلزامات كلها. وذلك أن القوم يضعون أن الموجود الذي ليس بجسم هو في ذاته علم فقط، وذلك أنهم يرون أن الصور إنما كانت غير عالمة لأنها في مواد فإذا وجد شيء ليس قائماً في مادة عُلم أنه عالم، وعلم ذلك بدليل أنهم وجدوا أن الصور المادية إذا تجردت في النفس من مادتها صارت علماً وعقلاً، وأن العقل ليس شيئاً أكثر من الصور المتجردة من المادة، وإذا كان ذلك كذلك فيما كان ليس مجرداً في أصل طبيعته فالتي هي مجردة في أصل طبيعتها أحرى أن تكون علماً وعقلاً.

ولما كانت معقولات الأشياء هي حقائق الأشياء، وكان العقل ليس شيئاً أكثر من إدراك المعقولات، كان العقل منا هو المعقول بعينه من جهة ما هو معقول، ولم يكن هنالك مغايرة بين العقل والمعقول إلا من جهة أن المعقولات هي معقولات أشياء ليست في طبيعتها عقلاً وإنما تصير عقلاً بتجريد العقل صورها من المواد ومن قبل هذا لم يكن العقل منا هو المعقول من جميع الجهات، فإن ألفي شيء في غير مادة فالعقل منه هو المعقول من جميع

الجهات وهو عقل المعقولات ولا بد، ولأن العقل ليس هو شيئاً أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها، ولكنه واجب فيما هو عقل مفارق إلا يستند في عقل الأشياء الموجودة وترتيبها إلى الأشياء الموجودة ويتأخر معقوله عنها لأن كل عقل هو بهذه الصفة فهو تابع للنظام الموجود في الموجودات ومستكمل به، وهو ضرورة يقصر فيما يعقله من الأشياء، ولذلك كان العقل منا مقصراً عما تقتضيه طبائع الموجودات جارية على حكم العقل، وكان هذا العقل منا مقصراً عن إدراك طبائع الموجودات فواجب أن يكون ههنا علم بنظام وترتيب هو السبب في النظام والترتيب والحكمة الموجودة في موجود موجود، وواجب أن يكون هذا العقل النظام الذي منه هو السبب في هذا النظام الذي في الموجودات، وأن يكون إدراكه لا يتصف بالكلية فضلاً عن الجزئية، لأن الكليات معقولات تابعة للموجودات ومتأخرة عنها، وذلك العقل الموجودات تابعة له فهو عاقل ضرورة للموجودات بعقله من ذاته النظام والترتيب الموجود في الموجودات لا بعقله شيئاً خارجاً عن ذاته، لأنه كان يكون معلولاً عن الموجود الذي يعقله لا علة له وكان يكون مقصراً.

وإذا فهمت هذا من مذهب القوم فهمت أن معرفة الأشياء بعلم كلي هو علم ناقص، لأنه علم لها بالقوة، وأن العقل المفارق لا يعقل إلا ذاته وأنه بعقل ذاته يعقل جميع الموجودات إذ كان عقله ليس شيئاً أكثر من النظام والترتيب الذي في جميع الموجودات، وذلك النظام والترتيب هو الذي تتقبله القوى الفاعلة ذوات النظام والترتيب الموجودة في جميع الموجودات، وهي التي تسميها الفلاسفة الطبائع، فإنه يظهر أن كل موجود ففيه أفعال جارية على نظام العقل وترتيبه وليس يمكن أن يكون ذلك بالعرض ولا يمكن أن يكون من قبل عقل شبيه بالعقل الذي فينا بل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات، وليس هو لا كلياً ولا جزئياً.

فإذا فهمت هذا من مذهب القوم انحلت لك جميع الشكوك التي أوردها هذا الرجل عليهم في هذا الموضع، وإذا أنزلت أن العقل الذي هنالك شبيه بعقل الإنسان لحقت تلك الشكوك المذكورة فإن العقل الذي فينا هو الذي يلحقه التعدد والكثرة، وأما ذلك العقل فلا يلحقه شيء من ذلك، وذلك أنه بريء عن الكثرة اللاحقة لهذه المعقولات وليس يتصور فيه مغايرة بين المدرك

والمدرك، وأما العقل الذي فينا فإدراكه ذات الشيء غير إدراكه أنه مبدأ للشيء، وكذلك إدراكه غيره غير إدراكه ذاته بوجه ما. ولكن فيه شبه من ذلك العقل، وذلك العقل هو الذي أفاده ذلك الشبه وذلك أن المعقولات التي في ذلك العقل بريئة من النقائص التي لحقتها في هذا العقل منا، مثال ذلك: إن العقل إنما صار هو المعقول من جهة ما هو معقول لأن ههنا عقلاً هو المعقول من جميع الجهات، وذلك أن كل ما وجدت فيه صفة ناقصة فهي موجودة له ضرورة من قبل موجود فيه تلك الصفة كاملة، مثال ذلك: إن ما وجدت فيه حرارة ناقصة فهي موجودة له من قبل شيء هو حار بحرارة كاملة، وكذلك ما وجد حيا بحياة ناقصة فهي موجودة له من قبل حي بحياة كاملة، وكذلك ما وجد عاقلاً بعقل ناقص فهو موجود له من قبل شيء هو عقل بعقل كامل، وكذلك كل ما وجد له فعل عقلي كامل فهو موجود له من قبل عقل كامل، فإن كانت أفعال جميع الموجودات أفعالاً عقلية كاملة حكمية وليست ذوات عقول، فهنا عقل من قبله صارت أفعال الموجودات أفعالاً عقلية.

ومن لم يفهم هذا المعنى من ضعفاء الحكماء هو الذي يطلب هل المبدأ الأول يعقل ذاته أو يعقل شيئاً خارجاً عن ذاته؟ فإن وضع أنه يعقل شيئاً خارجاً عن ذاته لزمه أن يستكمل بغيره، وإن وضع أنه لا يعقل شيئاً خارجاً عن ذاته لزم أن يكون جاهلاً بالموجودات، والعجب من هؤلاء القوم أنهم نزهوا الصفات الموجودة في الباري سبحانه وفي المخلوقات عن النقائص التي لحقتها في المخلوقات، وجعلوا العقل الذي فينا شبيهاً بالعقل الذي فيه وهو أحق شيء بالتنزيه.

وهذا كاف في هذا الباب ولكن على كل حال فلنذكر باقي كلام هذا الرجل في هذا الفصل، وننبه على الغلط اللاحق فيه.

الوجه الثاني: قال أبو حامد: هو أن قولهم: إن الكل معلوم له بالقصد الثاني كلام غير معقول فإنه مهما كان علمه محيطاً بغيره كما يحيط بذاته كان له معلومان متغايران وكان له علم بهما وتعدد المعلوم وتغايره يوجب تعدد العلم إذ يقبل أحد المعلومين الفصل عن الآخر في الوهم فلا يكون العلم بأحدهما عين العلم بالآخر، إذ لو كان لتعذر تقدير وجود أحدهما دون الآخر، وليس ثم آخر مهما كان الكل واحداً فهذا لا يختلف بأن يعبّر عنه بالقصد الثاني. ثم ليت شعري، كيف يقدم على نفي الكثرة من يقول أنه لا يعزب عن علمه مثقال

ذرة في السموات ولا في الأرض، إلا أنه يعرف الكل بنوع كلي، والكليات المعلومة له لا تتناهى فيكون العلم المتعلق بها مع كثرتها وتغايرها واحداً من كل وجه.

قلت: تحصيل الكلام ههنا في سؤالين: أحدهما كيف صار علمه بذاته هو علمه بغيره؟ وقد تقدم الجواب على ذلك، وأنه يوجد في عقل الإنسان من هذا معنى ما هو الذي أوقفنا على وجوب وجوده في العقل الأول.

والسؤال الثاني هو: هل يتكثر علمه بتكثر المعلومات فإنه يحيط بجميع المعلومات المتناهية وغير المتناهية على الوجه الذي يمكن أن يحيط علمه بغير المتناهي؟ والجواب عن هذا السؤال: إنه ليس يمتنع في العلم الأول أن يوجد فيه مع الاتحاد تفصيل بالمعلومات، فإنه لم يمتنع عند **الفلاسفة** أن يكون يعلم غيره وذاته علماً مفترقاً من جهة أن يكون هنالك علوم كثيرة، وإنما امتنع عندهم أن العقل مستكمل بالمعقول ومعلول عنه، فلو عقل غيره على جهة ما نعقله نحن لكان عقله معلولاً عن الموجود المعقول لا علة له، وقد قام البرهان على أنه علة للموجود. والكثرة التي نفى **الفلاسفة** هو أن يكون عالماً لا بنفسه بل بعلم زائد على ذاته، وليس يلزم من نفي هذه الكثرة عنه سبحانه نفي كثرة المعلومات إلا على طريقة الجدل، فنقله السؤال من الكثرة التي في العلم عندهم إلى الكثرة التي في المعلومات نفسها فعل من أفعال السفسطانيين، لأنه أوهم أنهم كما ينفون تلك الكثرة التي هي من حامل ومحمول كذلك ينفون الكثرة التي هي في العلم من قبل المعلومات.

لكن الحق في ذلك أنه ليس تعدد المعلومات في العلم الأزلي كتعددها في العلم الإنسان، وذلك أنه يلحقها في العلم الإنساني تعدد من وجهين: أحدهما من جهة الخيالات، وهذا يشبه التعدد المكاني، والتعدد الثاني، تعددها في أنفسها في العقل منا؛ أعني التعدد الذي يلحق الجنس الأول، كأنك قلت: الموجود بانقسامه إلى جميع الأنواع الداخلة تحته، فإن العقل منا هو واحد من جهة الأمر الكلي المحيط بجميع الأنواع الموجودة في العالم، وهو يتعدد بتعدد الأنواع. وهو بيّن أنه إذا نزهنا العلم الأزلي عن معنى الكلي أنه يرتفع هذا التعدد ويبقى هنالك تعدد ليس شأن العقل منا إدراكه إلا لو كان العلم منا هو هو بعينه ذلك العلم الأزلي وذلك مستحيل، ولذلك أصدق ما قال القوم

أن للعقول حداً تقف عنده لا تتعداه وهو العجز عن التكييف الذي في ذلك العلم.

وأيضاً فإن العقل منا هو علم للموجودات بالقوة لا علم بالفعل، والعلم بالقوة ناقص عن العلم بالفعل، وكل ما كان العلم منا أكثر كلية كان أدخل في باب العلم بالقوة وأدخل في باب نقصان العلم، وليس يصح على العلم الأزلي أن يكون ناقصاً بوجه من الوجوه، ولا يوجد فيه علم هو علم بالقوة، لأن العلم بالقوة هو علم في هيولى، فلذلك يرى القوم أن العلم الأول يجب أن يكون علماً بالفعل وإلا يكون هنالك كلية أصلاً ولا كثرة متولدة عن قوة مثل كثرة الأنواع المتولدة عن الجنس. وإنما امتنع عندنا إدراك ما لا نهاية له بالفعل لأن المعلومات عندنا منفصلة بعضها عن بعض، فأما إن وجد ههنا علم تتحد فيه المعلومات، فالمتناهية وغير المتناهية في حقه سواء. هذا كله مما يزعم القوم أنه قد قام البرهان عليه عندهم، وإذا لم نفهم نحن من الكثرة في العلم إلا هذه الكثرة وهي منتفية عنه فعلمه واحد وبالفعل سبحانه، لكن تكييف هذا المعنى وتصوره بالحقيقة ممتنع على العقل الإنساني، لأنه لو أدرك الإنسان هذا المعنى لكان عقله هو عقل الباري سبحانه وذلك مستحيل. ولما كان العلم بالشخص عندنا هو العلم بالفعل علمنا إن علمه هو أشبه بالعلم الشخصي منه بالعلم الكلي وإن كان لا كلياً ولا شخصياً. ومن فهم هذا فهم معنى قوله سبحانه: ﴿ لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ﴾ وغير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى.

قال أبو حامد: {وقد خالف ابن سينا في هذا غيره من الفلاسفة الذين ذهبوا إلى أنه لا يعلم إلا نفسه احترازاً من لزوم الكثرة فكيف شاركهم في نفي الكثرة ثم باينهم في إثبات العلم بالغير ولما استحيا أن يقول أن الله لا يعلم شيئاً أصلاً في الدنيا والآخرة وإنما يعلم نفسه فقط وأما غيره فيعرفه ويعرف أيضاً نفسه وغيره فيكون غيره أشرف منه في العلم فترك هذا حياء من هذا المذهب واستنكافاً منه ثم لا يستحي من الإصرار على نفي الكثرة من كل وجه وزعم أن علمه بنفسه وبغيره بل بجميع الأشياء هو ذاته من غير مزيد وهو عين التناقض الذي استحيا منا سائر الفلاسفة لظهور التناقض فيه في أول النظر فإذاً ليس ينفك فريق منهم عن خزي فيما ذهب وكذا يفعل الله عز وجل بمن ضل عن سبيله وظن أن الأمور الإلهية يستولي على كنهها بنظره وتخيله.

قلت: الجواب عن هذا كله بين مما قلناه وذلك أن القوم إنما نفوا أن

يعرف غيره من الجهة التي بها ذلك الغير أخس وجوداً لئلا يرجع المعلول علة والأشرف وجوداً أخس وجوداً لأن العلم هو المعلوم ولم ينفوه من جهة أنه يعلم ذلك الغير بعلم أشرف وجوداً من العلم الذي نعلم نحن به الغير بل واجب أن يعلمه من هذه الجهة لأنها الجهة التي من قبلها وجود الغير عنه. وأما النظر في جواز كثرة المعلومات في العلم الأزلي فمسألة ثانية وقد ذكرناها ولم يفر القوم من أجل هذه المسألة إلى القول بأنه لا يعرف إلا ذاته كما توهم هذا الرجل بل من أجل ما قلنا وهو بالجملة لئلا يشبه علمه علمنا الذي في غاية المخالفة له. فابن سينا إنما رام أن يجمع بين القول بأنه لا يعلم إلا ذاته ويعلم سائر الموجودات بعلم أشرف مما يعلمها به الإنسان إذ كان ذلك العلم هو ذاته وذلك بين من قوله أن علمه بنفسه وبغيره بل بجميع الأشياء هو ذاته وإن كان لم يشرح هذا المعنى كما شرحناه ولذلك ليس قوله هذا هو عين التناقض ولا استحيا منه سائر الفلاسفة بل هو قول جميعها أو اللازم عن قول جميعهم وإذا تقرر هذا لك فقد بان لك قبح ما جاء به هذا الرجل من الحمل على الحكماء مع ما يظهر من موافقة الرجل لهم في أكثر آرائهم.

قال أبو حامد: مجيباً عن الفلاسفة:

فإن قيل: إذا ثبت أنه يعرف نفسه مبدأ على سبيل الإضافة، فالعلم بالمضافين واحد، إذ من عرف الابن عرفه بمعرفة واحدة، وفيه العلم بالأب وبالأبوة والبنوة ضمناً فيكثر المعلوم ويتحد العلم فكذلك هو يعلم ذاته مبدأ لغيره فيتحد العلم وإن تعدد المعلوم. ثم إذا عقل هذا في معلول واحد وإضافته إليه ولم يوجب ذلك كثرة، فالزيادة فيما لا يوجب جنسه كثرة لا توجب كثرة. وكذلك من يعلم الشيء ويعلم علمه بالشي فإنه يعلمه بذلك العلم فكل علم هو علم بنفسه وبمعلومه فيتعدد المعلوم ويتحد العلم. ويدل عليه أيضاً أنكم ترون أن معلومات الله تعالى لا نهاية لها وعلمه واحد ولا تصفونه بعلوم لا نهاية لأعدادها. فإن كان تعدد المعلوم يوجب تعدد ذات العلم فليكن في ذات الله تعالى علوم لا نهاية لأعدادها وهذا محال.

ثم قال أبو حامد مجيباً لهم:

قلت: مهما كان العلم واحداً من كل وجه لم يتصور تعلقه بمعلومين بل يقتضي ذلك كثرة ما على ما هو وضع الفلاسفة واصطلاحهم في تقدير الكثرة حتى بالغوا فقالوا: لو كان للأول ماهية موصوفة بالوجود لكان ذلك كثرة. فلم يعقلوا شيئاً واحداً له حقيقة ثم يوصف بالوجود، بل زعموا أن الوجود مضاف إلى الحقيقة، وهو غيره فيقتضي كثرة فعلى هذا الوجه لا يمكن تقدير علم يتعلق بمعلومات كثيرة إلا ويلزم فيه نوع كثرة أجلى وأبلغ من

اللازم في تقدير وجود مضاف إلى ماهية. وأما العلم بالابن، وكذا سائر المضافات ففيه كثرة إذ لا بد من العلم بذات الابن وذات الأب، وهما علمان وعلم ثالث وهو الإضافة، نعم هذا الثالث مضمن بالعلمين السابقين إذ هما من شرطه وضرورته وإلا فما لم يعلم المضاف أولاً لا تعلم الإضافة فهي علوم متعددة بعضها مشروطة في البعض، فكذلك إذا علم الأول ذاته مضافاً إلى سائر الأجناس والأنواع بكونه مبدأ لها افتقر إلى أن يعلم ذاته وآحاد الأجناس، وأن يعلم إضافة نفسه بالمبدئية إليها وإلا لم يعقل كون الإضافة معلومة له. وأما قولهم: إن من علم شيئاً علم كونه عالماً بذلك العلم بعينه فيكون المعلوم متعدداً والعلم واحداً فليس كذلك، بل يعلم كونه عالماً بعلم آخر وينتهي إلى علم يغفل عنه ولا يعلمه ولا نقول بالتسلسل إلى غير نهاية، بل القطع على علم متعلق بمعلومه وهو غافل عن وجود العلم لا عن وجود المعلوم كالذي يعلم السواد وهو في حال علمه مستغرق النفس بمعلومه الذي هو سواد وغافل عن علمه بالسود وليس ملتفتاً إليه، فإن التفت إليه افتقر إلى علم آخر إلى أن ينقطع التفاته. وأما قولهم: إن هذا ينقلب عليكم في معلومات الله فإنها غير متناهية والعلم عندكم واحد، **فنقول**: نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض الممهدين بل خوض الهادمين المعترضين ولذلك سمينا الكتاب تهافت الفلاسفة لا تمهيد الحق فليس يلزمنا هذا الجواب.

فإن قيل: إنا لا نلزمكم مذهب فرقة معينة من الفرق، فأما ما ينقلب على كافة الخلق وتستوي الأفهام في أشكاله فلا يجوز لكم إيراده، وهذا الإشكال متقلب عليكم ولا محيص لأحد من الفرق عنه.

قلنا: لا بل المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين القطعية وتشكيككم في دعاويكم. وإذا ظهر عجزكم ففي الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية لا تنال بنظر العقل، بل ليس في قوة البشر الإطلاع عليه ولذلك قال صاحب الشرع: تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله، فما إنكاركم على هذه الفرقة المعتقدة صدق الرسول بدليل المعجزة المقتصرة من قضية العقل على إثبات المرسل المتحرزة عن النظر في الصفات بنظر العقل المتبعة صاحب الشرع فيما أتى به من صفات الله تعالى المقتفية أثره في إطلاق العالم والمريد والقادر والحي المنتهية عن إطلاق ما لم يؤذن فيه المعترفة بالعجز عن درك العقل. وإنما إنكاركم عليهم بنسبتهم إلى الجهل بمسالك البراهين ووجه ترتيب المقدمات على أشكال المقاييس، ودعواكم إنا قد عرفنا ذلك بممالك عقلية وقد بان عجزكم وتهافت مسالككم وافتضاحكم في دعوى معرفتكم وهو المقصود من هذا البيان، فأين من يدعي أن براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات.

قلت: هذا كله كلام طويل غايته خطبي أو جدلي:

وتحصيل ما حكاه في نصرة الفلاسفة في كون علم الله متحداً حجتان نتيجتهما أنه يظهر أن في المعقولات منا أحوالاً لا تتكثر ذوات المعقولات بكثرتها. كما يظهر في الموجودات أحوال لا تتكثر الذوات بكثرتها، مثل أن

الشيء واحد وموجود، وضروري أو ممكن، وأن هذا إذا كان موجوداً، فهو دليل على وجود علم متحد محيط بعلوم كثيرة بل غير متناهي.

فالحجة الأولى: التي استعمل في هذا الباب ما يظهر من الأمور الذهنية التي تلحق المعقول في النفس، وهو فيه شبيه بالأحوال في الموجودات عند اعتبار الإضافات الموجودة فيها والأسلاب، وذلك أن الإضافة اللاحقة للمعقولات يظهر من أمرها أنها حال لا تتكثر المعقولات بها، ويحتج على ذلك بأن الإضافة اللاحقة للأمور المضافة هي من هذا الباب.

فهو يعاند هذه الحجة بأن الإضافة والمضافين علوم كثيرة وإن علمنا بالأبوة مثلاً غير علمنا بالأب والابن. والحق أن الإضافة صفة زائدة على المضافين من خارج النفس في الموجودات، وأما الإضافة التي في المعقولات فهي أن تكون حالاً أولي منها من أن تكون صفة زائدة على المضافين، وهذا كله تشبيه العلم الإنساني بالعلم الأزلي وهو عين الخطأ، ولذلك كل من أثار شكاً بالعلم الأزلي ورام أن يحله بما يظهر في العلم الإنساني فقد نقل الحكم من الشاهد إلى الغائب في موجودين في غاية التباعد لا في موجودين مشتركين في النوع أو في الجنس بل مختلفين غاية الاختلاف.

وأما الحجة الثانية: فهي أنا نعلم الشيء بعلم واحد، ونعلم أنا نعلم بعلم هو حال في العلم الأول لا صفة زائدة عليه، والدليل على ذلك أنه يمر إلى غير نهاية. وأما ما جاوب به من أن هذا العلم هو علم ثان وأنه لا يتسلسل فلا معنى له، إذ معروف من أمره أنه يتسلسل وليس يلزم من كون العالم عالماً بالشيء غافلاً عن أنه يعلم أنه يعلم أن يكون إذا علم أنه يعلم فقد علم علماً زائداً على العلم الأول، بل العلم الثاني هو حال من أحوال العلم الأول، ولذلك لم يمتنع عليه المرور إلى غير نهاية، ولو كان علماً قائماً بذاته زائداً على العلم الأول لم يصح فيه المرور إلى غير نهاية.

وأما الحجة التي ألزمت بها الفلاسفة المتكلمين من أن الجميع من المتكلمين يعترفون أن علوم الله تعالى غير متناهية، وأنه علم واحد، فهي مقاومة بحسب اعتقاد قول القائل لا مقاومة بحسب الأمر في نفسه. وهي معاندة لا انفكاك لخصومهم عنها إلا بأن يضعوا أن علم الباري تعالى ليس يشبه في هذا

المعنى علم المخلوق، فإنه لا أجهل ممن يعتقد أن علم الله تعالى لا يخالف علم المخلوق إلا من باب الكمية فقط، أعني أنه أكثر علوماً فقط. وهذه كلها أقاويل جدلية والذي يعتمد عليه أن علم الله واحد وأنه ليس معلولاً عن المعلومات بل هو علة لها، والشيء الذي أسبابه كثيرة هو لعمري كثير، وأما الشيء الذي معلولاته كثيرة فليس يلزم أن يكون كثيراً بالوجه الذي به المعلولات كثيرة، وعلم الأول لا يشك في أنه انتفت عنه الكثرة التي في علم المخلوق كما انتفى عنه التغير بتغير المعلوم، والمتكلّمون يضعون هذا من أحد أصولهم، وأما هذه الأقاويل التي قيلت ههنا فهي كلها أقاويل جدلية.

وأما قوله: إن قصده ههنا ليس هو معرفة الحق وإنما قصده إبطال أقاويلهم وإظهار دعاويهم الباطلة فقصد لا يليق به بل بالذين في غاية الشر، وكيف لا يكون ذلك كذلك ومعظم ما استفاد هذا الرجل من النباهة وفاق الناس فيما وضع من الكتب التي وضعت فيها إنما استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعليمهم. وهبك إذا أخطأوا في شيء فليس من الواجب أن ينكر فضلهم في النظر وما راضوا به عقولنا ولو لم يكن لهم إلا صناعة المنطق لكان واجباً عليه وعلى جميع من عرف مقدار هذه الصناعة شكرهم عليها، وهو معترف بهذا المعنى وداع إليه، وقد وضع فيها التآليف ويقول: إنه لا سبيل إلى أن يعلم أحد الحق إلا من هذه الصناعة، وقد بلغ به الغلو فيها إلى أن استخرجها من كتاب الله تبارك وتعالى، أفيجوز لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاد هو منها حتى فاق أهل زمانه وعظم في ملة الإسلام صيته وذكره أن يقول فيهم هذا القول وأن يصرح بذمهم على الإطلاق وذم علومهم. وإن وضعنا أنهم يخطئون في أشياء من العلوم الإلهية فإنا إنما نحتج على خطأهم من القوانين التي علمونا إياها في علومهم المنطقية ونقطع أنهم لا يلوموننا على التوقيف على خطأ إن كان في آرائهم فإن قصدهم إنما هو معرفة الحق، ولو لم يكن لهم إلا هذا القصد لكان ذلك كافياً في مدحهم، ومع أنه لم يقل أحد من الناس في العلوم الإلهية قولاً يعتد به وليس يعصم أحد من الخطأ إلا من عصمة الله تعالى بأمر إلهي خارج عن طبيعة الإنسان وهم الأنبياء. فلا أدري ما حمل هذا الرجل على مثل هذه الأقوال أسأل الله العصمة والمغفرة من الزلل في القول والعمل.

والذي حكاه عن صفة إيمان من اتبع الشرع في هذه الأشياء هو الذي

يقوله محققوا الفلاسفة، لأن قول من قال: أن علم الله وصفاته لا تكيف ولا تقاس بصفات المخلوقين حتى يقال أنها الذات أو زائدة على الذات، هو قول المحققين من الفلاسفة والمحققين من غيرهم من أهل العلم والله الموفق الهادي.

قال أبو حامد: فإن قيل: هذا الإشكال إنما لزم على ابن سينا حيث زعم أن الأول يعلم غيره، فأما المحققون من الفلاسفة فقد اتفقوا على أنه لا يعلم إلا نفسه فيندفع هذا الإشكال.

فنقول: ناهيكم خزياً بهذا المذهب ولولا أنه في غاية الركاكة لما استنكف المتأخرون عن نصرته ونحن ننبه على وجه الخزي فيه فإن فيه تفضيل معلولاته عليه إذ الملك والإنسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبدأه ويعرف غيره. والأول لا يعرف إلا نفسه فهو ناقص بالإضافة إلى آحاد الناس فضلاً عن الملائكة بل البهيمة مع شعورها بنفسها تعرف أموراً أخر سواها. ولا شك في أن العلم شرف وأن عدمه نقصان فأين قولهم أنه عاشق ومعشوق، لأن له البهاء الأكمل والجمال الأتم، وأي جمال لوجود بسيط لا ماهية له ولا حقيقة ولا خير له بما يجري في العالم ولا بما يلزم ذاته ويصدر منه وأي نقصان في عالم الله يزيد على هذا. وليتعجب العاقل من طائفة يتعمقون في المعقولات بزعمهم ثم ينتهي نظرهم إلى أن رب الأرباب ومسبب الأسباب لا علم له أصلاً بما يجري في العالم وأي فرق بينه وبين الميت إلا في علمه بنفسه، وأي كمال في علمه بنفسه مع جهله بغيره، وهذا مذهب تغني صورته في الافتضاح عن الأطناب والإيضاح. ثم يقال لهؤلاء لم تتخلصوا من الكثرة مع اقتحام هذه المخازي فلتم: إنه عينه فما الفصل بينكم وبين القائل أن علم الإنسان بذاته عين ذاته وهو حماقة إذ يعقل وجود ذاته في حالة هو فيها غافل عن ذاته ثم تزول غفلته ويتنبه لذاته فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة.

فإن قلتم أن الإنسان قد يخلو عن العلم بذاته فيطرأ عليه فيكون غيره لا محالة.

فنقول: الغيرية لا تعرف بالطريان والمقارنة فإن عين الشيء لا يجوز أن يطرأ على الشيء وغير الشيء إذا قارن الشيء لم يصر هو هو ولم يخرج عن كونه غيراً فبأن كان الأول لم يزل عالماً بذاته لا يدل على أن علمه بذاته عين ذاته ويتسع الوهم لتقدير الذات، ثم طريان الشعور ولو كان هو الذات بعينه لما تصور هذا التوهم.

فإن قيل ذاته عقل وعلم فليس له ذات ثم علم قائم به.

قلنا الحماقة ظاهرة في هذا الكلام فإن العلم صفة وعرض يستدعي موصوفاً، وقول القائل: هو في ذاته عقل وعلم كقوله: هو قدرة وإرادة وهو قائم بنفسه ولو قيل به فهو كقول القائل في سواد وبياض أنه قائم بنفسه وفي كمية، وتربيع وتثليث أنه قائم بنفسه، وكذا في كل الأعراض وبالطريق التي يستحيل أن تقوم صفات الأجسام بنفسها دون جسم هو غير

الصفات بعين تلك الطريق يعلم أن صفات الأحياء من العلم والحياة والقدرة والإرادة أيضاً لا تقوم بنفسها وإنما تقوم بذات، فالحياة تقوم بالذات فتكون حياته بها وكذلك سائر الصفات، فإذا لم يقنعوا بسلب الأول سائر الصفات ولا بسلبه الحقيقة والماهية حتى سلبوه أيضاً القيام بنفسه وردوه إلى حقائق الأعراض والصفات التي لا قوام لها بنفسها. على أنا سنبين بعد هذا عجزهم عن إقامة الدليل على كونه عالماً بنفسه وبغيره في مسألة مفردة.

قلت: الكلام في علم الباري سبحانه بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدل في حال المناظرة فضلاً عن أن يثبت في كتاب. فإنه لا تنتهي أفهام الجمهور إلى مثل هذه الدقائق، وإذا خيض معهم في هذا بطل معنى الإلهية عندهم، فلذلك كان الخوض في هذا العلم محرماً عليهم إذ كان المكافيء في سعادتهم أن يفهموا من ذلك ما أطلقته أفهامهم، ولذلك لم يقتصر الشرع الذي قصده الأول تعليم الجمهور في تفهيم هذه الأشياء في الباري سبحانه بوجودها في الإنسان كما قال سبحانه: ﴿ **لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً** ﴾ بل أضطر إلى تفهيم معاني في الباري بتمثيلها بالجوارح الإنسانية مثل قوله سبحانه: ﴿ **أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً فهم لها مالكون** ﴾ وقوله: ﴿ **خلقت بيدي** ﴾ فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق، ولذلك لا يجب أن تثبت في كتاب إلا في الكتب الموضوعة على الطريق البرهاني، وهي التي شأنها أن تقرأ على ترتيب، وبعد تحصيل علوم أخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهاني إذا كان ذا فطرة فائقة مع قلة وجود هذه الفطرة في الناس. فالكلام في هذا الأشياء مع الجمهور هو بمنزلة من يسقي السموم أبدان كثير من الحيوانات التي تلك الأشياء سموم لها، فإن السموم إنما هي أمور مضافة فإنه قد يكون سماً في حق حيوان شيء هو غذاء في حق حيوان آخر. وهكذا الأمر في الآراء مع الإنسان أعني قد يكون رأي هو سم في حق نوع من الناس وغذاء في حق نوع آخر، فمن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس، بمنزلة من جعل الأشياء كلها أغذية لجميع الناس. ومن منع النظر مستأهله بمنزلة من جعل الأغذية كلها سموماً لجميع الناس، وليس الأمر كذلك، بل فيها ما هو سم لنوع من الإنسان وغذاء لنوع آخر، فمن سقي السم من هو في حقه سم فقد استحق القود، وإن كان في حق غيره غذاء، ومن منع السم ممن هو في حقه غذاء حتى مات واجب عليه القود أيضاً فعلى هذا ينبغي أن يفهم الأمر في هذا. ولكن إذا

تعدى الشرير الجاهل فسقى السم من هو في حقه سم على أنه غذاء فقد ينبغي على الطبيب أن يجتهد بصناعته في شفائه، ولذلك استجزنا نحن التكلم في هذه المسألة في مثل هذا الكتاب وإلا فما كنا نرى أن ذلك يجوز لنا، بل هو من أكبر المعاصي، أو من أكبر الفساد في الأرض، وعقاب المفسدين معلوم بالشريعة. وإذا لم يكن بد من الكلام في هذه المسألة فليقل في ذلك بحسب ما تبلغه قوة الكلام في هذا الموضع عند من لم يتقدم فيرتاض بالأشياء التي يجب بها الارتياض قبل النظر في هذه المسألة.

فنقول: إن القوم لما نظروا إلى جميع المدركات وجدوا أنها صنفان: صنف مدرك بالحواس، وهي أجسام قائمة بذاتها مشار إليها، وأعراض مشار إليها في تلك الأجسام. وصف مدرك بالعقل وهي ماهيات تلك الأمور المحسوسة وطبائعها؛ أعني الجواهر والأعراض. ووجدوا التي لها ماهيات بالحقيقة فيها هي الأجسام؛ وأعني بالماهيات للأجسام صفات موجودة فيها بها صارت تلك الأجسام موجودة بالفعل ومخصوصة بصدور فعل من الأفعال يصدر عنها. وخالفت هذه الصفات الأعراض عندهم بأن وجدوا الأعراض أموراً زائدة على الذات المشار إليها القائمة بنفسها محتاجة إلى الذوات القائمة بها والذوات غير محتاجة في قوامها إليها؛ أعني إلى الأعراض. ووجدوا هذه الصفات التي ليست بأعراض غير زائدة على الذات، بل هي نفس حقيقة الذات المشار إليها القائمة بنفسها، حتى متى توهم ارتفاع تلك الصفات ارتفعت الذات، ووقفوا على هذه الصفات في الموجودات المشار إليها؛ أعني الأجسام من قبل أفعال جسم جسم من تلك الأجسام الخاصة بها؛ مثال ذلك أنهم أدركوا الصفات التي بها صار النبات نباتاً من قبل فعله الخاص به، والصفات التي بها صار الحيوان حيواناً من قبل أفعال الحيوان الخاصة به، وكذلك أدركوا أن في الجمادات صوراً بهذه الصفة تخصها من قبل أفعال الجمادات الخاصة بها. ثم لما نظروا في هذه الصفات علموا أنها في محل من تلك الذات وتميز لهم ذلك المحل بانقلاب الموجودات المشار إليها من نوع إلى نوع ومن جنس إلى جنس بانقلاب تلك الصفات وتغيرها؛ مثال ذلك انقلاب طبيعة النار إلى الهواء بزوال الصفة التي عنها يصدر فعل النار وهي التي بها سميت النار ناراً إلى الصفة التي عنها يصدر فعل الهواء الخاص به وهي التي سمي بها الهواء هواء، واستدلوا أيضاً

على وجود هذا المحل بكون الذات المشار إليها تنفعل عن غيرها كما استدلوا بالفعل على الصورة، وذلك أنه لم يمكن أن يتوهم أن الفعل والانفعال هما عن شيء هو طبيعة واحدة، فاعتقدوا من أجل هذا أن جميع الأجسام الفاعلة المنفعلة مركبة من طبيعتين: فاعلة ومنفعلة فسموا الفاعلة صورة وماهية وجوهراً، وسموا المنفعلة موضوعاً وعنصراً ومادة.

وظهر لهم من هذا أن هذه الأجسام المحسوسة ليست أجساماً بسيطة على ما يظهر للحس، ولا مركبة من أجسام بسيطة إذ كان كل جسم له فعل وانفعال ورأوا أن الذي يدرك الحس من هذه هي الأجسام المشار إليها المركبة من هذين الشيئين اللذين سموا أحدهما صورة، والآخر مادة، وأن الذي يدرك العقل من هذه هي هذه الصور. وإنها إنما تصير معقولات وعقلاً إذا جردها العقل من الأمور القائمة بها: أعني الذي سموه موضوعاً ومادة. ووجدوا الأعراض تنقسم في العقل إلى مثل هاتين الطبيعتين، وأن كان الموضوع لها بالحقيقة؛ أعني المحل الذي تقوم به هي الأجسام المركبة من ذينك المعنيين. فلما تميزت لهم الأمور المعقولة من الأمور المحسوسة، وتبين لهم أن في المحسوسات طبيعتين: أحديهما قوة، والأخرى فعل، نظروا أي الطبيعتين هي المتقدمة للأخرى، فوجدوا أن الفعل متقدم على القوة لكون الفاعل متقدماً على المفعول. ونظروا في العلل والمعلولات أيضاً فأفضى بهم الأمر إلى علة أولى هي بالفعل السبب الأول لجميع العلل. فلزم أن يكون فعلاً محضاً وألا يكون فيها قوة أصلاً، لأنه لو كان فيها قوة لكانت معلولة من جهة وعلة من جهة فلم تكن أولى. ولما كان كل مركب من صفة وموصوف فيه قوة وفعل، وجب عندهم ألا يكون اوول مركباً من صفة وموصوف. ولما كان كل بريء من القوة عندهم عقلاً وجب أن يكون الأول عندهم عقلاً.

فهذه هي طريقة القوم مجمله. فإن كنت من أهل الفطرة المعدة لقبول العلوم وكنت من أهل الثبات وأهل الفراغ ففرضك أن تنظر في كتب القوم وعلومهم لتقف على ما في كتبهم من حق أو ضده، وإن كنت ممن نقصك واحد من هذه الثلاث فعرضتك أن تفرغ في ذلك إلى ظاهر الشرع ولا تنظر إلى هذه العقائد المحدثة في الإسلام، فإنك إن كنت من أهلها لم تكن من أهل اليقين ولا من أهل الشرع.

فهذا هو الذي حرك هؤلاء القوم أن يعتقدوا أن هذه الذات التي وجدوا أنها مبدأ العالم أنها بسيطة، وأنها علم وعقل. ولما رأوا أن النظام الموجود ههنا في العالم وأجزائه هو صادر عن علم متقدم عليه قضوا أن هذا العقل والعلم هو مبدأ العالم الذي أفاده أن يكون موجوداً وأن يكون معقولاً، وهذا بعيد من المعارف الإنسانية الأول، والأمور المشهورة بحيث لا يجوز أن يفصح للجمهور عنه، بل لكثير من الناس، والإفصاح به حرام لمن وقع له اليقين به لمن لا سبيل له إلى وقوع اليقين به، لأنه كالقاتل له.

وأما تسميتهم ما فارق المادة جوهر، فإنهم لما وجدوا الحد الخاص بالجوهر أنه القائم بذاته، وكان الأول هو السبب في كل ما قام من الموجودات بذاتها، كان هو أحق باسم الجوهر، واسم الموجود، واسم العالم، واسم الحي، وجميع المعاني التي أفادها في الموجودات، وبخاصة ما كان منها من صفات الكمال.

وأما سائر ما شنع به هذا الرجل على هذا المذهب فهو شيء غير ملتفت إليه إلا عند الجمهور والعامة من الناس، وهم الذين يحرم عليهم سماع هذا القول.

فقوله وأي جمال لوجود بسيط لا ماهية له ولا حقيقة ولا خبر له بما يجري في العالم ولا بما يلزم ذاته ويصدر منه إلى آخر ما قاله.

هو كلام باطل كله، فإنهم إن وضعوا ماهية منزهة عن المحل كانت منزهة عن الصفات ولم تكن محلاً للصفات، إلا أن تكون في محل فتكون مركبة من: طبيعة القوة، وطبيعة الفعل، وهو ذو الماهية الموجودة بإطلاق فالموجودات إنما صارت ذات ماهية به، وهو الموجود العالم بالموجودات بإطلاق، من قبل أن الموجودات إنما صارت موجودة ومعقولة من قبل علمه بذاته، وذلك أنه إذا كان هو السبب في كون الموجودات موجودة ومعقولة، وكانت موجودة بماهياتها ومعقولة بعلمه، فهو علة كون ماهياتها موجودة ومعقولة، والقوم إنما نفوا عنه أن يكون علمه بالموجودات على نحو علم الإنسان بها الذي هو معلول عنها، فعلمه بالموجودات على الضد من علم الإنسان إذ قد قام البرهان على هذا النوع من العلم.

وأما على مذهب الأشعرية فليس له أصلاً ماهية ولا ذات، لأن وجود ذات لا ماهية لها ولا هي ماهية لا يفهم، وإن كان قد ذهب بعض الأشعرية إلى أإن له ماهية خاصة بها تتميز الذات عن سائر الموجودات، وهذه الماهية عند الصوفية هي التي يدل عليها اسم الله الأعظم.

وقوله: ثم يقال لهؤلاء: لم تتخلصوا من الكثرة مع الاقتحام لهذه المخازي، فإنا نقول علمه عين ذاته، أو غير ذاته، فإن قلتم أنه غيره فقد جاءت الكثرة، وإن قلتم أنه عينه فما الفصل بينكم وبين القائل: إن علم الإنسان بذاته عين ذاته.

كلام في غاية الركاكة، والمتكلم به أحق إنسان بالخزي والافتضاح. فإن هذا هو إلزام أن يكون الكامل المنزه عن صفات الحدوث والتغير والنقص على صفة الناقص المتغير، وذلك أن الإنسان من جهة أنه شيء مركب من محل وعلم موجود في ذلك المحل، لزم أن يكون علمه غير ذاته بوجه ما كما سلف، إذ كان المحل هو السبب في تغاير العلم والذات. ولما كان الإنسان إنما كان إنساناً وكان أشرف من جميع الموجودات المحسوسة بالعقل المقترن إلى ذاته لا بذاته وجب أن يكون ما هو بذاته عقل هو أشرف من الموجودات، وأن يكون منزهاً عن النقص الموجود في عقل الإنسان.

وقوله: فإن قيل: ذاته عقل وعلم فليس له ذات ثم علم قائم بها ـ قلنا: الحماقة ظاهرة في هذا الكلام فإن العلم صفة وعرض يستدعي موصوفاً، وقول القائل: هو في ذاته عقل وعلم كقوله هو قدرة واردة وهو قائم بنفسه. ولو قيل به: فهو كقول القائل في سواد وبياض: أنه قائم بنفسه وفي كمية وتربيع وتثليث أنه قائم بنفسه، وكذا في كل الأعراض. إلى قوله وكذلك سائر الصفات.

قلت: الشرارة والتمويه في قوله أظهر. فإنه قد تبين أن من الصفات ما هو أحق باسم الجوهرية من الجوهر القائم بذاته، وهي الصفة التي من قبلها صار الجوهر القائم بذاته قائماً بذاته، وذلك أنه قد تبين أن المحل لهذه الصفة ليس شيئاً قائماً بذاته، ولا موجوداً بالفعل، بل إنما وجد له القيام بنفسه، والوجود بالفعل من قبل هذه الصفة وهي في وجودها على الجهة المقابلة للأعراض، وإن كان يظهر من أمر بعضها أنها تحتاج إلى المحل في الأمور المتغيرة لأن الأصل في الأعراض أن تقوم بغيرها، والأصل في الماهيات أن تقوم بذاتها إلا ما عرض هنا للأشياء الكائنة الفاسدة من كون ماهياتها محتاجة

إلى موضوع فهذا الوصف هو أشد شيء بعداً عن طبيعة الأعراض، فتشبيه العلم الذي هنالك بالأعراض التي هنا كلام في غاية السخف، وهو أشد سخفاً ممن يجعل النفس عرضاً كالتثليث والتربيع.

وهذا كاف في تهافت هذا القول كله وسخفه فلنسم هذا الكتاب التهافت بإطلاق، لا تهافت الفلاسفة. وما أبعد طبيعة العلم من طبيعة العرض، وبخاصة علم الأول تعالى، وإذا كان في غاية البعد من طبيعة العرض فهو في غاية البعد من حاجته إلى المحل.

المسألة السابعة

في إبطال قولهم: إن الأول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس ويفارقه بفصل وإنه لا يتطرق إليه انقسام في حق العقل بالجنس والفصل

قال أبو حامد: وقد اتفقوا على هذا وبنوا عليه أنه إذا لم يشارك غيره بمعنى جنسي لم ينفصل عنه بمعنى فصلي فلم يكن له حد إذ الحد ينتظم من الجنس والفصل وما لا تركيب فيه فلا حد له، وهذا نوع من التركيب. وزعموا أن قول القائل أنه يساوي المعلول الأول في كونه موجوداً وجوهراً وعلة لغيره ويباينه بشيء آخر لا محالة فليس هذا مشاركة في الجنس بل هي مشاركة في لازم عام. وفرق بين الجنس واللازم في الحقيقة وإن لم يفترقا في العموم على ما عرف في المنطق فإن الجنس هو الذاتي العام المقول في جواب ما هو ويدخل في ماهية الشيء المحدود ويكون مقوماً لذاته فكون الإنسان حياً داخل في ماهية الإنسان أعني الحيوانية فكان جنساً وكونه مولوداً ومخلوقاً لازم لا يفارقه قط ولكنه ليس داخلاً في الماهية وإن كان لازماً عاماً ويعرف ذلك في المنطق معرفة لا يتمارى فيها. وزعموا أن الوجود لا يدخل قط في ماهية الأشياء، بل هو مضاف إلى الماهية أما لازماً لا يفارق كالسماء، أو وارداً بعد أن لم يكن كالأشياء الحادثة فالمشاركة في الوجود ليست بمشاركة في الجنس. وأما مشاركته في كونه علة لغيره كسائر العلل فهي مشاركة في إضافة لازمة لا تدخل أيضاً في الماهية، فإن المبدئية والوجود لا يقوّم واحد منهما الذات، بل يلزمان الذات بعد تقوم الذات بأجزاء ماهيتها، فليس المشاركة فيه إلا مشاركة في لازم عام يتبع الذات لزومه لا في جنس، ولذلك لا تحد الأشياء إلا بالمقومات، وإن حدث باللوازم كان ذلك رسماً للتمييز لا لتصوير حقيقة الشيء. فلا يقال في حد المثلث: أنه الذي تساوي زواياه القائمتين، وإن كان ذلك لازماً عاماً لكل مثلث بل يقال: إنه شكل تحيط به ثلاثة أضلاع. وكذلك المشاركة في كونه جوهراً فإن معنى كونه جوهراً أنه موجود لا في موضوع، والموجود ليس بجنس فبأن يضاف إليه أمر سلبي وهو أنه لا في موضوع فلا يصير جنساً مقوماً، بل لو أضيف إليه إيجابه وقيل: موجود في موضوع لم يصر جنساً في العرض، وهذا لأن من عرف الجوهر بحده الذي هو كالرسم له وهو أنه موجود لا في موضوع، فليس يعرف كونه موجوداً فضلاً من أن يعرف أنه في موضوع أو لا في موضوع، بل معنى قولنا في رسم الجوهر أنه الموجود لا في موضوع

أي أنه حقيقة ما إذا وجد وجد لا في موضوع ولسنا نعني به أنه موجود بالفعل حالة التحديد، فليس المشاركة فيه مشاركة في جنس بل المشاركة في مقومات الماهية هي المشاركة في الجنس المحوج إلى المباينة بعده بالفصل، وليس للأول ماهية سوى الوجود الواجب، فالوجود الواجب طبيعة حقيقية وماهية في نفسه هو له لا لغيره، وإذا لم يكن وجوب الوجود إلا له لم يشارك غيره فلم ينفصل عنه بفصل نوعي فلم يكن له حد.

قال أبو حامد: فهذا تفهيم مذهبهم. والكلام عليه من وجهين.

قلت: هذا منتهى ما حكاه عن الفلاسفة في هذا القول، وفيه حق وفيه باطل.

أما قولهم: إن الأول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس ويفارقه بفصل فإن كان أراد بالجنس المقول بتواطؤ فهو حق. وكذلك الفصل المقول بتواطؤ، لأن كل ما هذا صفته فهو مركب من صورة عامة وخاصة، وهذا هو الذي يوجد له الحد، وأما إن عني بالجنس المقول بتشكيك؛ أعني بتقديم وتأخير، فقد يكون له جنس هو الموجود مثلاً أو الشيء أو الهوية أو الذات، وقد يكون له حد من هذا النوع من الحدود، فإن أمثال هذه الحدود مستعملة في العلوم مثل ما قيل في حد النفس: إنها استكمال لجسم طبيعي آلي. ومثل ما قيل في حد الجوهر: إنه الموجود لا في موضوع، لكن ليس تكفي هذه الحدود في معرفة الشيء، وإنما يؤتى بها ليتطرق من ذلك إلى كل واحد مما يدخل تحت أمثال الحدود هذه وإلى تصوره بما يخصه.

وأما حكايته عن الفلاسفة أن اسم الموجود إنما يدل من ذوات الأشياء على لازم عام لها فهو قول باطل، وقد بيناه في غير ما موضع، وما قاله أحد منهم إلا ابن سينا فقط، وذلك أنه لما انتفى عنده أن يكون جنساً مقولاً بتواطؤ، وانتفى أيضاً أن يكون إسماً مشتركاً، زعم أنه اسم يدل على لازم عام للأشياء، وما قاله في الذات يلزمه في اللازم، ولو كان لازماً لم يقل في جواب ما هو؟ وأيضاً إن كان يدل على لازم للأشياء فهو يدل على ذلك اللازم بتواطؤ، أو باشتراك، أو بلزوم آخر؟ فإن كان يدل بتواطؤ، فكيف يوجد عرض مقول بتواطؤ على أمور مختلفة الذوات؟ وأظن ابن سينا أنه يسلم هذا، وهو مستحيل لأنه لا يكون عن الأشياء المختلفة شيء هو متفق وواحد إلا من جهة ما تلك الأشياء المختلفة متفقة في طبيعة واحدة، إذ يلزم ضرورة أن يكون اللازم الواحد عن طبيعة واحدة كما يكون العقل الواحد صادر أيضاً عن طبيعة واحدة. وإذا كان ذلك مستحيلاً

فاسم الموجود إنما يدل من الأشياء على ذوات متقاربة المعنى وبعضها في ذلك أتم من بعض، ولذلك كانت الأشياء التي وجود مثل هذا الوجود فيها أول هو العلة في سائر ما يوجد فيها في ذلك الجنس؛ مثال ذلك أن قولنا: حار مقول بتقديم وتأخير على النار، وعلى الأشياء الحارة والذي يقال عليه بتقديم منها وهي النار، هِيَ السبب في وجود سائر الأشياء الحارة حارة. وكذلك الأمر في الجوهر، وفي العقل، وفي المبدأ وفيما أشبه ذلك من الأسماء، وأكثر طبائع ما يحتوي عليه العلم الإلهي هي من هذا الجنس، والأسماء التي بهذه الصفة توجد في الجواهر وتوجد في الأعراض. وما قاله في رسم الجوهر.

فقال: فكذلك المشاركة في كونه جوهراً فإن معنى كونه جوهراً أنه موجود لا في موضوع والموجود ليس بجنس.

هو شيء لا معنى له، بل الموجود هو جنس الجوهر المأخوذ في حده على نحو ما تؤخذ أجناس هذه الأشياء في حدودها، وقد بين ذلك أبو نصر في كتابه «في البرهان»، والأمر عند القوم أشهر من هذا. وإنما غلط ابن سينا أنه لما رأى اسم الموجود يدل على الصادق في كلام العرب، وكان الذي يدل على الصادق يدل على عرض، ولا بد، بل في الحقيقة على معقول من المعقولات الثواني؛ أعني المنطقية ظن أنه حيث ما استعمله المترجمون إنما يدل على هذا المعنى وليس الأمر كذلك، بل إنما قصد به المترجمون أن يدل به على ما يدل عليه اسم الذات والشيء. وقد بين ذلك أبو نصر في «كتاب الحروف» وعرف أن أحد أسباب الغلط الواقع في ذلك هو أن اسم الموجود هو بشكل المشتق، والمشتق يدل على عرض، بل هو في أصل اللغة مشتق، إلا أن المترجمين لما لم يجدوا في لسان العرب لفظاً يدل على هذا المعنى الذي كان القدماء يقسمونه إلى الجوهر والعرض وإلى القوة والفعل؛ أعني لفظاً هو مثال أول دل عليه بعضهم باسم الموجود لا على أن يفهم منه معنى الاشتقاق، فيدل على عرض، بل معنى ما يدل عليه إسم الذات فهو اسم صناعي لا لغوي، وبعضهم رأى لموضع الأشكال الواقع في ذلك أن يعبر عن المعنى الذي قصد في لسان اليونانيين التكلم فيه بأن اشتق من لفظ الضمير الذي يدل على ارتباط المحمول بالموضوع ما يدل على ذلك المعنى، لأنه رأى أن هذا أقرب إلى الدلالة على هذا المعنى فاستعمل بدل اسم الموجود اسم الهوية لكنه أيضاً تكلف من هذا

اللفظ صيغة ليست موجودة في لسان العرب، ولذلك عدل الفريق الآخر إلى اسم الموجود.

والموجود الذي هو بمعنى الصادق هو الذي مفهومه هو غير مفهوم الماهية، ولذلك قد يعلم الماهية من لا يعرف الوجود، وهذا المعنى هو غير الماهية في المركب ضرورة وهو في البسيط والماهية واحد لا المعنى الذي دل به عليه المترجمون باسم الموجود، فإن هذا هو الماهية بعينها. فإذا قلنا: إن الموجود منه جوهر ومنه عرض لزم أن يفهم من اسم الموجود المعنى الذي دل عليه المترجمون وهو الدلالة المقولة بتقديم وتأخير على ذوات الأشياء المختلفة. وإذا قلنا: إن الجوهر موجود لزم أن يفهم منه ما يفهم من الصادق. وكذلك إذا فهمنا من المسألة المشهورة عند القدماء وهي القائلة هل الموجود واحد أو أكثر من واحد؟ وهي التي تكلم فيها أرسطو مع برمنيدس ومالسيس من القدماء في الأولى من «السماع الطبيعي» فليس ينبغي أن يفهم من ذلك إلا ما يدل على الذات. ولو كان الموجود يدل على عرض في موضوع لكان قول من قال: أن الموجود واحد متناقضاً في نفسه، وهذا كله بين لمن ارتاض في كتب القوم.

ولما فرغ من تقرير قولهم أخذ في الرد عليهم فقال:

قال أبو حامد: فهذا تفهيم مذهبهم. والكلام عليه من وجهين: مطالبة وإبطال.

وأما المطالبة فبأن يقال: هذا حكاية المذهب فبم عرفتم استحالة ذلك في حق الأول حتى بنيتم عليه نفي التثنية إذ قلتم: إن الثاني ينبغي أن يشاركه في شيء، ويباينه في شيء والذي فيه ما يشارك به وما يباين به فهو مركب والمركب محال.

قلت: قد قلت: إن هذا إنما يلزم في المشاركة التي توجد من قبل الجنس المقول بتواطؤ لا من قبل الجنس المقول بتشكيك. فإذا أنزل مع الإله الثاني إله في مرتبة الأول في الألوهية فاسم الإله مقول عليهما بتواطؤ فهو جنس فينبغي أن يفترقا بفصل فيكون كل واحد منهما مركباً من جنس وفصل. والفلاسفة لا يجوزون على موجود قديم أصلاً اشتراكاً في الجنس، وإن كان مقولاً بتقديم وتأخير لزم أن يكون المتقدم علة للمتأخر.

ثم قال أبو حامد مناقضاً لهم:

فنقول: هذا النوع من التركيب من أين عرفتم استحالته ولا دليل عليه إلا قولك:

المحكي عنكم في نفي الصفات وهو أن المركب من الجنس والفصل مجتمع من أجزاء فإن كان يصح لواحد من الأجزاء أو الجملة وجود دون الآخر فهو واجب الوجود وما عداه ليس بواجب. ولو كان لا يصح للأجزاء وجود دون المجتمع، ولا للمجتمع وجود دون الأجزاء، فالكل معلول محتاج وقد تكلمنا عليه في الصفات وبينا أن ذلك ليس بمحال في قطع التسلسل، والبرهان لم يدل إلا على قطع التسلسل. فأما العظائم التي اخترعوها في لزوم اتصاف واجب الوجود فلم يدل عليه دليل. فإن كان واجب الوجود ما وصفوه به، وهو أنه لا يكون فيه كثرة، فلا يحتاج في قوامه إلى غيره فلا دليل إذاً على إثبات واجب الوجود، وإنما الدليل على قطع التسلسل فقط، وهذا قد فرغنا منه في الصفات. وهو في هذا النوع أظهر، فإن انقسام الشيء إلى الجنس والفصل ليس كانقسام الموصوف إلى ذات وصفه، فإن الصفة غير الذات والذات غير الصفة والنوع ليس غير الجنس من كل وجه فمهما ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس وزيادة، وإذا ذكرنا الإنسان فلم نذكر إلا الحيوان مع زيادة نطق فقول القائل: إن الإنسانية هل تستغني عن الحيوانية كقول القائل: إن الإنسانية هل تستغني عن نفسها إذا انضم إليها شيء آخر فهذا أبعد عن الكثرة من الصفة والموصوف. ومن أي وجه يستحيل أن تنقطع سلسلة المعلولات على علتين: أحديهما علة السموات والأخرى علة العناصر أو أحديهما علة العقول والأخرى علة الأجسام كلها ويكون بينهما مباينة ومفارقة في المعنى كمباينة الحمرة والحرارة في محل واحد فإنهما متباينان في المعنى من غير أن يفرض في الحمرة تركيب جنسي وفصلي بحيث يقبل الانفصال، بل إن كان فيه كثرة فهو نوع كثرة لا يقدح في وحدة الذات، فمن أي وجه يستحيل هذا في العلل، وبهذا يتبين عجزهم عن نفي الهين صانعين.

قلت: أما التركيب الذي يكون من الجنس والفصل فهو بعينه التركيب الذي يكون من الشيء الذي هو بالقوة، والشيء الذي يكون بالفعل، **لأن الطبيعة التي يدل عليها الجنس ليس توجد بالفعل في وقت من الأوقات خلية من الطبيعة التي تسمى الفصل والصورة**. وكل ما عند القوم مركب من هاتين الطبيعتين فهو كائن فاسد وله فاعل، لأن الفصل من شروط وجود الجنس من جهة ما هو بالقوة، فليس يوجد عرياً من الفصل، فمقارنة كل واحد منهما صاحبه بجهة ما شرط في وجود الآخر، والشيء بعينه لا يمكن أن يكون علة لشرط وجوده فله ضرورة علة هي التي أفادته الوجود بل قرنت الشرط بالمشروط فيه. وعندهم أيضاً أن القابل بالحقيقة هو ما كان قوة فقط وإن كان فعلاً فبالعرض، والمقبول ما كان فعلاً وإن كان قوة فبالعرض. وذلك أنه ليس يتميز المقبول فيه من القابل إلا من جهة أن أحدهما بالقوة شيء آخر وهو بالفعل الشيء المقبول، وكلما كان هو بالقوة شيئاً آخر فهو ضرورة سيقبل ذلك الشيء الآخر ويخلع

الشيء الذي هو بالفعل. ولذلك إن ألفي ههنا قابل بالفعل ومقبول بالفعل فكلاهما قائم بذاته، لكن القابل هو جسم ضرورة، فإن القبول إنما يوجد أولاً للجسم أو لما هو في جسم، فإن الأعراض لا توصف بالقبول ولا الصور ولا السطح ولا الخط ولا النقطة ولا بالجملة ما لا ينقسم. وأما فاعل ليس بجسم، فقد قام عليه البرهان. وأما قابل ليس بجسم ولا في جسم فمستحيل. إلا ما تشككوا فيه من أمر العقل الذي بالقوة، فإنه إذا كان المركب من صفة وموصوف ليست زائدة على الذات كان كائناً فاسداً وكان جسماً ضرورة، وإن كان مركباً من موصوف وصفة زائدة على الذات من غير أن يكون فيه قوة في الجوهر ولا قوة على تلك الصفة مثل ما يقول القدماء في الجرم السماوي لزم ضرورة أن يكون ذا كمية وأن يكون جسماً لأنه إن ارتفعت الجسمية عن تلك الذات الحاملة للصفة ارتفع عنها أن تكون قابلة محسوسة، وكذلك يرتفع إدراك الحس عن تلك الصفة فيعود الصفة والموصوف كلاهما عقلاً، فيرجعان إلى معنى واحد بسيط، لأن العقل والمعقول قد ظهر من أمرهما أنهما معنى واحد إذ كان التكثر فيهما بالعرض؛ أعني من جهة الموضوع.

وبالجملة فوضع القوم ذاتاً وصفات زائدة على الذات ليس شيئاً أكثر من وضعهم جسماً قديماً وأعراضاً محمولة فيه، وهم لا يشعرون لأنهم إذا رفعوا الكمية التي هي الجسمية ارتفع أن يكون في نفسه معنى محسوساً، فلم يكن هنالك لا حامل ولا محمول. فإن جعلوا الحامل والمحمول مفارقين للمادة والجسم لزم أن يكون عاقلاً ومعقولاً، وذلك هو الواحد البسيط الحق.

وقوله: إن تغليطهم كله إنما هو من باب تسميتهم إياه واجب الوجود وأنه إذا استعمل بدل ذلك ما ليس له علة لم يلزم الأول ما ألزموه من الصفات الواجبة لواجب الوجود ليس بصحيح، لأنه إذا وضع موجود ليس له علة وجب أن يكون واجب الوجود بنفسه كما أنه إذا وضع موجود واجب الوجود بنفسه وجب ألا يكون له علة، وإذا لم يكن له علة فأحرى أن لا ينقسم إلى شيئين: علة ومعلول. ووضع المتكلمين الأول مركباً من صفة وموصوف يقتضي أن يكون له علة فاعلة، فلا يكون علة أولى ولا واجب الوجود، وهو ضد ما وضعوه من كونه من الموجودات التي ترجع الصفة والموصوف فيها إلى معنى واحد بسيط، فلا معنى لتكرار هذا والإطالة فيه.

وأما ما قاله من أن الأول سبحانه إن لم يستحل في حقه أن يكون مركباً من موصوف وصفة زائدة على الموصوف فهو أحرى أن لا يستحيل أن يكون مركباً من موصوف وصفة هي عين الموصوف، فقد قلنا: على أي جهة يستحيل وعلى أي جهة لا يستحيل، وهو كونهما مفارقين للمواد.

وأما قوله: إن برهانهم على نفي الأثنينية ليس بمانع أن يكون ههنا إلهان: أحدهما هو علة السماء مثلاً والآخر هو علة الأرض، أو أحدهما علة المعقول، والآخر علة المحسوس من الأجسام، ويكون بينهما مباينة ومفارقة لا تقتضي تضاداً، مثل المباينة التي توجد بين الحمرة والحرارة فإنها توجد في محل واحد، فقول ليس بصحيح. لأنه إذا فرض إختراع الموجود وابتداعه لطبيعة واحدة وذات واحدة لا لطبائع مختلفة لزم ضرورة متى وضع شيء من تلك الطبيعة مساوياً في الطبع والعقل للطبيعة الأولى أن يكونا مشتركين في وصف، متباينين في وصف، والذي يتباينان به لا يخلو أن يكون من نوع تباين الأشخاص أو من نوع تباين الأنواع. فإن كان من نوع تباين الأنواع قيل عليهما اسم الإله باشتراك الاسم، وذلك خلاف ما وضع. لأن الأنواع المشتركة في جنس واحد هي إما أضداد وإما ما بين الأضداد، وهذا كله مستحيل وإن كان تباينهما بالشخص فكلاهما في مادة، وذلك خلاف ما اتفق عليه. وأما إن وضع أن تلك الطبيعة بعضها أشرف من بعض، وإنها مقولة عليها بتقديم وتأخير، فالطبيعة الأولى أشرف من الثانية، والثانية معلولة عنها ضرورة حتى يكون مثلاً مبتدع السموات هو المبتدع للعلة التي ابتدعت الاسطقسات، وهذا هو وضع الفلاسفة. وكلا الوضعين يرجع إلى وضع علة أولى؛ أعني من يضع أن الأول يفعل بوسائط علل كثيرة، أو يضع أن الأول علة بنفسه لجميع الأشياء المختلفة بغير واسطة لكن هذا لا يجوز عند الفلاسفة، لأن من المعلوم بنفسه أن العوالم قامت من علة ومعلول، فإن البحث عن هذه العلل هو الذي أفضى بنا إلى علة أولى لجميعها، ولو كانت هذه المبادىء المختلفة بعضها مطلقاً من بعض؛ أعني ليس بعضها عللاً لبعض لما كان من العالم شيء واحد ومرتبط، وهذا المعنى هو الذي دل على إبطاله قوله سبحانه: ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾.

قال أبو حامد: فإن قيل: إنما يستحيل هذا من حيث أن ما به المباينة بين الذاتين إن كانا شرطاً في وجوب الوجود فينبغي أن يوجد لكل واجب وجود فلا يتباينان، وإن لم يكن

هذا شرطا ولا الآخر شرطاً فكل ما لا يشترط في وجوب الوجود فوجوده مستغنى عنه ويتم وجوب الوجود بغيره.

قلنا: هذا عين ما ذكرتموه في الصفات وقد تكلمنا عليه، ومنشأ التلبيس في جميع ذلك في لفظ واجب الوجود فليطرح، فإنا لا نسلم أن الدليل يدل على واجب الوجود إن لم يكن المراد به موجود لا فاعل له قديم، وإن كان المراد هذا فليترك لفظ واجب الوجود وليبيّن أن موجوداً لا علة له ولا فاعل له يستحيل فيه التعدد والتباين، ولا يقوم عليه دليل. فيبقى قولهم: إن ذلك هل هو شرط في أن لا يكون له علة فهو هوس، فإن ما لا علة له قد بينا أنه لا يعلل كونه لا علة له حتى يطلب شرطه وهو كقول القائل: إن السوادية هل هي شرط في كون اللون لوناً، فإن كان شرطاً فلم كانت الحمرة لوناً فيقال أما في حقيقته فلا يشترط واحد منهم أعني ثبوت حقيقة اللونية في العقل، وأما في وجوده فالشرط أحدهما لا بعينه أي لا يمكن جنس في الوجود إلا وله فصل، وكذلك من يثبت علتين ويقطع التسلسل فيهما فيقول: يتباينان بفصل وأحد الفصول شرط الوجود لا محالة ولكن لا على التعين.

قلت: حاصل ما حكاه في الاحتجاج عن الفلاسفة أنهم يقولون: لا يخلو أن يكون الفصل الذي يقع به الأثنينية في واجب الوجود هو شرط وجوب الوجود، أو يكون فصلاً ليس بشرط في وجوب الوجود، فإن كان الفصل الذي به يفترقان شرطاً في وجوب الوجود في حق كل واحد منهما فلا يفترقان في وجوب الوجود. فواجب الوجود واحد ضرورة، كما أنه لو كان السواد شرطاً في وجوب اللون، والبياض شرطاً في اللونية لم يفترقا في اللونية، وإن كان الفصل الذي به يفترقان ليس له مدخل في وجوب الوجود فوجوب الوجود لكل واحد منهما بالعرض، وهما إثنان لا من حيث كل واحد منهما واجب الوجود. وهذا الكلام غير صحيح، فإن الأنواع شرط في وجود الجنس. وكل واحد منهما شرط في وجود الجنس لا على التخصيص والتعيين، لأنه لو كان ذلك كذلك لم يجتمعا في وجود اللون.

وهو يعاند هذا القول بمعاندتين: أحديهما أن هذا إنما عرض من حيث يظن أن واجب الوجود يدل على طبيعة من الطبائع وليس الأمر عندنا كذلك بل إنما نفهم من واجب الوجود أمراً سلبياً وهو أنه لا علة له والأسلاب غير معللة، فكيف يستعمل في نفي مالا علة له مثل هذا حتى يقال لا يخلو أن يكون ما به يفترق ما لا علة له مما لا علة له شرطاً في كونه لا علة له، أو لا يكون شرطاً. فإن كان شرطاً لم يكن هنالك تعدد ولا افتراق، وإن لم يكن شرطاً لم يقع به تعدد فيما لا علة له، وكان ما لا علة له واحداً.

ووجه فساد هذا القول فيما زعم هو أن ما لا علة له نفي محض، والنفي ليس له علة، فكيف يكون له شرط هو السبب في وجوده؟ وهذه مغالطة، فإن الأسلاب الخاصة التي تجري مجرى الأسماء المعدولة وهي الأسلاب التي تستعمل في تمييز الموجودات بعضها من بعض لها علل وشروط هي التي اقتضت لها ذلك السبب، كما لها أسباب وشروط هي التي اقتضت لها الأوصاف الإيجابية، فلا فرق في هذا المعنى بين الصفات الإيجابية والسلبية، ووجوب واجب الوجود هو صفة لازمة لما لا علة له فلا فرق بين أن يقال فيه واجب الوجود أو لا علة له. فالهوس هو من المتكلم بمثل هذا القول لا من خصومه.

وأما المعاندة الثانية فتحصيلها أن قولهم: لا يخلو أن يكون الفصل الذي به يتباين واجب الوجود شرطاً أو ليس بشرط، فإن كان شرطاً فلم ينفصل أحدهما عن الثاني من حيث هو واجب الوجود. فواجب الوجود واحد وإن لم يكن شرطاً. فواجب الوجود ليس له فصل به ينقسم هو مثل قول القائل: اللون إن وجد منه أكثر من واحد فلا يخلو أن يكون ما ينفصل به لون عن لون شرطاً في وجود اللون أو لا يكون، فإن كان شرطاً في وجود اللون فلم ينفصل أحدهما عن الثاني من جهة ما هو لون، ويكون اللون طبيعة واحدة، وإن لم يكن واحد منهما شرطاً في وجود اللونية فليس للون فصل ينفصل به عن لون آخر، وهذا كذب.

ثم قال هو عن الفلاسفة في هذا جواباً ما فقال:

فإن قيل: هذا يجوز في اللون، فإن له وجوداً مضافاً إلى الماهية زائداً على الماهية، ولا يجوز في واجب الوجود إذ ليس له إلا وجوب الوجود وليس ثم ماهية يضاف الوجود إليها فكما أن فصل السواد وفصل الحمرة لا يشترط في اللونية في كونها لونية إنما يشترط في وجودها الحاصل بعلة، فكذلك ينبغي أن لا يشترط في الوجود الواجب، فإن الوجود الواجب للأول كاللونية للون لا كالوجود المضاف إلى اللونية.

قلنا: لا نسلم بل له حقيقة موصوفة بالوجود على ما سنبينهُ في المسألة التي بعده وقولهم: إنه وجود بلا ماهية خارج عن المعقول. ورجع حاصل الكلام إلى أنهم بنوا نفي التثنية على نفي التركيب الجنسي والفصلي، ثم بنوا ذلك على نفي الماهية وراء الوجود فمهما أبطلنا الأخير الذي هو أساس الأساس بطل عليهم الكل وهو بنيان ضعيف الثبوت قريب من بيت العنكبوت.

قلت جوابه عن الفلاسفة بناه هنا على القول بأن الوجود هو عرض في

الموجود؛ أعني الماهية، وعاندهم هو بأن الوجود في كل شيء هو غير الماهية، وزعم أن قولهم إنما بنوه على هذا والفرق الذي أتوا به ليس يلزم عنه الانفصال عما ألزموا من أمر اللونية والفصول التي فيها كيف ما وضعوا الأمر، فإنه لا يشك أحد أن فصول الجنس هي علة الجنس، سواء أنزلت للجنس وجوداً غير ماهيته أو ماهية نفس وجوده، لأنه إن كانت فصولاً للوجود وكان الوجود للون غير ماهية اللون لزم إلا تكون الفصول التي ينقسم بها اللون فصولاً لماهيـة اللون، بل فصولاً لعرض من أعراضه، وذلك فرض مستحيل، ولذلـك الحق هو أنـا إذا قسمنا اللون لفصوله فقلنا: الوجود للون بما هو لون إنما يكون بالفعل، أما لأنه أبيض أو أسود أو غير ذلك من الألوان فلم نقسم عرضاً للون وإنما قسمنا جوهر اللون، فالقول: بأن الوجود عرض في الموجود باطل بهذا المعنى، والاعتراض وجوابه هو عن الاعتراض كلام ساقط.

وقوله: إنهم بنوا نفي التثنية على نفي التركيب بالجنس والفصل، ثم بنوا ذلك على نفي الماهية وراء الوجود فمتى أبطلنا الأخير الذي هـو أساس الأسـاس بطل عليهم الكل.

كلام غير صحيح، فإن بنيانهم نفي التثنية بالعدد في شيئين بسيطين مقول عليهما الاسم بتواطؤ أمر بيِّن بنفسه. فإنه متى أنزلنا التثنية والاشتراك في شيئين بسيطين عاد البسيط مركباً. وتحصيل القول في هذا: إن الطبيعة المسـماة بواجب الوجود وهي التي لا علة لها وهي علة لغيرها، أنه لا يخلو أن تكون واحدة بالعدد أو كثيرة، ثم إن كانت كثيرة، فلا يخلو أن تكون كثيرة بالصورة واحدة بالجنس المقول بتواطؤ، أو واحدة بالنسبة، أو تكون واحدة بالاسم فقط، فإن كانت مختلفة بالعدد مثل زيد وعمرو وواحدة بالنوع فهي ذات هيولى ضرورة وذلك مستحيل، وإن كانت مختلفة الصورة واحدة بالجنس المقول عليها بتواطؤ فهي مركبة ضرورة، وإن كانت واحدة بالجنس المقول بالنسبة إلى شيء واحد فلا يمنع من ذلك مانع، وبعضها علل لبعض وتنتهي إلى أول فيها، وهذه هي حال الصور المفارقة للمواد عند الفلاسفة، وأما إن كانت إنما تشترك في الاسم فليس مانع يمنع من أن يوجد منها أكثر من واحد، فإن هذه هي حال الأسباب الأول الأربعة؛ أعني الفاعل الأول، والصورة الأخيرة، والغاية الأخيرة، والمادة الأخيرة، فلذلك ليس يحصل من هذا النحو من الفحص شيء محصل، ولا

يفضي إلى المبدأ الأول كما ظن ابن سينا ولا أنه واحد ولا بد.

المسلك الثاني: الإلزام: وهو أنا نقول: إن لم يكن الوجود والجوهرية والمبدئية جنساً لأنه ليس مقولاً في جواب ما هو؟ فالأول عندكم عقل مجرد، كما أن سائر العقول التي هي المبادىء للوجود المسماة بالملائكة عندهم التي هي معلولات الأول عقول مجردة عن المواد، فهذه الحقيقة تشمل الأول ومعلوله الأول، فإن الموجود الأول أيضاً بسيط لا تركيب في ذاته إلا من حيث لوازمه وهما مشتركان في أن كل واحد عقل مجرد عن المادة. وهذه حقيقة جنسية فليس العقلية المجردة للذات من اللوازم، بل هي الماهية، وهذه الماهية مشتركة بين الأول وسائر العقول فإن لم يباينها شيء آخر فقد عقلتم الأثنينية من غير مباينة وإن باينها فما به المباينة غير ما به المشاركة والعقلية والمشاركة فيها مشاركة في الحقيقة، فإن الأول عقل نفسه وعقل غيره عند من يرى ذلك من حيث أنه في ذاته عقل مجرد عن المادة، وكذا المعلول الأول وهو العقل الأول الذي أبدعه الله تعالى من غير واسطة مشارك في هذا المعنى، والدليل عليه أن العقول التي هي معلولات أنواع مختلفة وإنما اشتراكها في العقلية وافتراقها بفصول سوى ذلك وكذلك الأول يشارك جميعها في العقلية فهم فيه بين نقض القاعدة والمصير إلى أن العقلية ليست مقوّمة للذات، وكلاهما محال عندهم. ع

قلت: أما أنت إن كنت فهمت ما قلناه قبل هذا من أن ههنا أشياء يعمها إسم واحد لا عموم الأسماء المتواطئة ولا عموم الأسماء المشتركة بل عموم الأسماء المنسوبة إلى شيء واحد المشككة، وأن خاصة هذه الأشياء أن ترتقي إلى أول في ذلك الجنس هو العلة الأولى لجميع ما ينطلق عليه ذلك الاسم، مثل اسم الحرارة المقولة على النار وعلى سائر الأشياء الحارة، ومثل اسم الموجود المقول على الجوهر وعلى سائر الأعراض، ومثل اسم الحركة المقول على الحركة في الموضع وعلى سائر الحركات، فليست تحتاج إلى توقيف على الخلل الداخل في هذا القول.

وذلك أن اسم العقل يقال: على العقول المفارقة عند القوم بتقديم وتأخير، وأن فيها عقلاً أولاً هو العلة في سائرها. وكذلك الأمر في الجوهر والدليل على أن ليس لها طبيعة واحدة مشتركة، أن بعضها علة لبعض، وما هو علة لشيء فهو متقدم على المعلول، وليس يمكن أن تكون طبيعة العلة والمعلول واحدة بالجنس إلا في العلل الشخصية، وهذا النوع من المشاركة هو مناقض للمشاركة الجنسية الحقيقية. فإن الأشياء المشتركة في الجنس ليس فيها أول هو العلة في سائرها، بل هي كلها في مرتبة واحدة، ولا يوجد فيها شيء

بسيط، والأشياء المشتركة في معنى مقول عليها بتقديم وتأخير يجب ضرورة أن يكون فيها أول بسيط. وهذا الأول ليس يمكن أن يتصور فيه أثنينية، لأنه مهما فرض له ثان وجب أن يكون في مرتبته من الوجود، وفي طبيعته، فيكون هنالك طبيعة مشتركة لهما يشتركان فيها اشتراك الجنس الحقيقي، فيجب أن يفترقا بفصول زائدة على الجنس، فيكون كل واحد منهما مركباً من جنس وفصل، وكل ما هو بهذه الصفة فهو محدث.

وبالجملة الذي في النهاية من الكمال في الوجود يجب أن يكون واحداً، لأنه إن لم يكن واحداً لم يكن في النهاية من الكمال في الوجود، لأن الذي في النهاية لا يشاركه غيره، وذلك أنه كما أنه ليس للخط الواحد من طرف واحد نهايتان، كذلك الأشياء الممتدة في الوجود المختلفة بالزيادة والنقصان ليس لها نهايتان من طرف واحد. فابن سينا لم يعترف بوجود هذه الطبيعة المتوسطة بين الطبيعة التي يدل عليها الاسم المتواطىء، وبين الطبائع التي لا تشترك إلا في اللفظ فقط، أو في عرض بعيد لزمه هذا الاعتراض.

المسألة الثامنة
في إبطال قولهم أن وجود الأول بسيط
أي هو وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود إليها
بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره

والكلام عليه من وجهين:

الأول المطالبة بالدليل فيقال: بم عرفتم ذلك أبضرورة العقل أو بنظر؟ وليس بضروري فلا بد من ذكر طريق النظر.

فإن قيل: لأنه لو كان له ماهية لكان الوجود مضافاً إليها أو تابعاً لها ولازماً لها، والتابع معلول فيكون الوجود للواجب معلولاً وهو متناقض.

فنقول: هذا رجوع إلى منبع التلبيس في إطلاق لفظ الوجود الواجب، فإنا نقول: له حقيقة وماهية وتلك الحقيقة موجودة أي ليست معدومة منفية ووجودها مضاف إليها وإن أحبوا أن يسموه تابعاً ولازماً فلا مشاحة في الأسامي بعد أن يعرف أنه لا فاعل للوجود، بل لم يزل هذا الوجود قديماً من غير علة فاعلية فإن عنوا بالتابع والمعلول أن له علة فاعلية فليس كذلك وإن عنوا غيره فهو مسلم، ولا استحالة فيه إذ الدليل لم يدل إلا على قطع تسلسل العلل وقطعه بحقيقة موجودة وماهية ثابتة ممكن فليس يحتاج فيه إلى سلب الماهية.

فإن قيل: فتكون الماهية سبباً للوجود الذي هو تابع له فيكون الوجود معلولاً ومفعولاً قلنا: الماهية في الأشياء الحادثة لا تكون سبباً للوجود فكيف في القديم إن عنوا بالسبب الفاعل له وإن عنوا به وجهاً آخر وهو أنه لا يستغنى عنه فليكن كذلك فلا استحالة فيه إنما الاستحالة في تسلسل العلل فإذا انقطع فقد اندفعت الاستحالة وما عدا ذلك لم تعرف استحالته فلا بد من برهان على استحالته، وكل براهينهم تحكمات مبناها على أخذ لفظ واجب الوجود بمعنى له لوازم وتسلم أن الدليل قد دل على واجب وجود بالنعت الذي وصفوه، وليس كذلك كما سبق. وعلى الجملة، دليلهم في هذا يرجع إلى دليل نفي الصفات ونفي الانقسام الجنسي والفصلي، إلا أنه إذا أغمض وأضعف لأن هذه الكثرة لا ترجع إلا إلى مجرد اللفظ وإلا فالعقل يتسع لتقدير ماهية واحدة موجودة وهم يقولون: كل

ماهية موجودة فكثرة إذ فيه ماهية ووجود وهذا غاية الضلال، فإن الموجود الواحد معقول بكل حال ولا موجود إلا وله حقيقة ووجود الحقيقة لا ينفي الوحدة.

قلت: لم ينقل أبو حامد مذهب ابن سينا على وجهه كما فعل في «المقاصد»، وذلك أن الرجل لما اعتقد أن الوجود من الشيء يدل على صفة زائدة على ذاته لم يجز عنده أن تكون ذاته هي الفاعلة لوجوده في الممكنات، لأنه لو كان ذلك كذلك لكان الشيء علة وجوده ولم يكن له فاعل، فلزم عنده من هذا أن كل ما وجوده زائد على ذاته فله علة فاعلة، فلما كان الأول عنده ليس له فاعل وجب أن يكون وجوده عين ذاته. ولذلك ما عانده به أبو حامد بأن شبه الوجود بلازم من لوازم الذات ليس بصحيح، لأن ذات الشيء هي علة لازمة وليس يمكن أن يكون الشيء علة وجوده، لأن وجود الشيء متقدم على ماهيته، وليس وضعه ماهيته هي أنيته هو رفع لماهيته كما قال، بل إنما هو إيجاب اتحاد الماهية والأنية. وإذا وضعنا الوجود لاحقاً من لواحق الموجود، وكان الذي يعطي وجود الأشياء في الأشياء الممكنة هو الفاعل، فيجب أن يكون ما لا فاعل له، إما أن يكون لا وجود له وذلك مستحيل، وإما أن يكون وجوده هو ماهيته، لكن هذا كله مبناه على غلط وهو: إن الوجود للشيء لازم من لوازمه. وذلك أن الوجود الذي يتقدم في معرفتنا العلم بماهية الشيء هو الذي يدل على الصادق. ولذلك كان معنى قولنا: هل الشيء موجوداً أما فيما له سبب يقتضي وجوده فقوته قوة قولنا هل الشيء له سبب أم ليس له سبب هكذا يقول أرسطو في أول «المقالة الثانية من كتاب البرهان». وأما إذا لم يكن له سبب فمعناه هل الشيء يوجد له لازم من لوازمه يقتضي وجوده؛ وأما إذا فهم من الموجود ما يفهم من الشيء والذات فهو جار مجرى الجنس المقول بتقديم وتأخير، وأي ما كان فلا يفترق في ذلك ما له علة، وما ليس له علة، ولا يدل على معنى زائد من معنى الموجود وهو المراد بالصادق. وإن دل على معنى زائد على الذات فعلى أنه معنى ذهني ليس له خارج النفس وجود إلا بالقوة كالحال في الكلي، فهذه هي الجهة التي منها نظر القدماء في المبدأ الأول فأثبتوه موجوداً بسيطاً. وأما الحكماء من الإسلام المتأخرين فإنهم زعموا أنهم لما نظروا في طبيعة الموجود بما هو موجود آل بهم الأمر إلى موجود بسيط بهذه الصفة.

والطريقة التي يمكن عندي أن تسلك حتى تقرب من الطريقة البرهانية

هو: إن الموجودات الممكنة الوجود في جوهرها خروجها من القوة إلى الفعل، إنما يكون ضرورة من مخرج هو بالفعل؛ أعني فاعلاً يحركها ويخرجها من القوة إلى الفعل. فإن كان المخرج هو أيضاً من طبيعة الممكن وجب أن يكون له مخرج، فإن كان ذلك من طبيعة الممكن أيضاً؛ أعني الممكن في جوهره وجب أن يكون ههنا مخرج واجباً في جوهره غير ممكن، وذلك ليستحفظ ما ههنا وتبقى دائماً طبيعة الأسباب الممكنة المارة إلى غير نهاية فإنها إذا وجدت غير متناهية على ما يظهر من طبيعتها وكل واحد منها ممكن وجب ضرورة أن يكون الموجب لها؛ أعني الذي يقتضي لها الدوام شيئاً واجباً في جوهره، إذ قد ظهر من أمرها وجوب المرور فيها إلى غير نهاية؛ أعني الأشياء الممكنة في جوهرها. فإنه لو وجد وقت ليس فيه متحرك أصلاً لما كان سبيل إلى حدوث الحركة، وإنما وجب أن يتصل الوجود الحادث بالوجود الأزلي من غير أن يلحق الأول تغير بوساطة الحركة التي هي من جهة قديمة ومن جهة حادثة، والمتحرك بهذه الحركة هو الذي يعبر عنه ابن سينا بواجب الوجود بغيره، وهذا الواجب من غيره لم يكن بد من أن يكون جسماً متحركاً على الدوام، فإن بهذه الجهة أمكن أن يوجد المحدث في جوهره والفاسد عن الأزلي، وذلك بالقرب من الشيء تارة والبعد منه تارة، كما ترى ذلك يعرض للموجودات الكائنة الفاسدة مع الأجرام السماوية. ولما كان هذا المحرك واجباً في الجوهر ممكناً في الحركة المكانية وجب ضرورة أن ينتهي الأمر إلى واجب الوجود بإطلاق، أي ليس فيه إمكان أصلاً لا في الجوهر ولا في المكان ولا في غير ذلك من الحركات، وأن يكون ما هذه صفته بسيطاً ضرورة، لأنه إن كان مركباً كان ممكناً لا واجباً واحتاج إلى واجب الوجود؛ فهذا النحو من البيان كاف عندي في هذا الطريق وهو حق.

فأما ما يزيده ابن سينا في هذه الطريقة ويقول: إن الممكن الوجود يجب أن ينتهي: إما إلى واجب الوجود من غيره، أو واجب الوجود من ذاته، فإن انتهى إلى واجب الوجود من غيره وجب في الواجب الوجود من غيره أن يكون لازماً عن واجب الوجود لذاته، وذلك أنه زعم أن الواجب الوجود من غيره هو ممكن الوجود من ذاته. والممكن يحتاج إلى واجب، فإنما كانت هذه الزيادة عندي فضلاً وخطأ، لأن الواجب كيف ما فرض ليس فيه إمكان أصلاً ولا يوجد شيء ولا طبيعة واحدة ويقال في تلك الطبيعة أنها ممكنة من جهة واجبة من

جهة، لأنه قد بيّن القوم أن الواجب ليس فيه إمكان أصلاً، لأن الممكن نقيض الواجب، وإنما الذي يمكن أن يُوجِد شيء واجب من جهة طبيعة ما ممكن من جهة طبيعة أخرى، مثل ما يظن الأمر عليه في الجرم السماوي أو فيما فوق الجرم السماوي؛ أعني أنه واجب في الجوهر ممكن في الحركة في الأين. وإنما الذي قاده إلى هذا التقسيم أنه اعتقد في السماء أنها في جوهرها واجبة من غيرها ممكنة من ذاتها. وقد قلنا في غير ما موضع أن هذا لا يصح، والبرهان الذي استعمله ابن سينا في واجب الوجود متى لم يفصل هذا التفصيل، وعين هذا التعيين كان من طبيعة الأقاويل العامة الجدلية، ومتى فصل كان من طبيعة الأقاويل البرهانية.

وينبغي أن تعلم أن الحدوث الذي صرح الشرع به في هذا العالم هو من نوع الحدوث المشاهد ههنا وهو الذي يكون في صور الموجودات التي يسمونها الأشعرية صفات نفسية، وتسميها الفلاسفة صوراً. وهذا الحدوث إنما يكون من شيء آخر وفي زمان، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿ أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما ﴾ الآية. وقوله سبحانه: ﴿ ثم استوى إلى السماء وهي دخان ﴾ الآية. وأما كيف حال طبيعة الموجود الممكن مع الموجود الضروري فسكت عنه الشرع لبعده عن أفهام الناس، ولأن معرفته ليست ضرورية في سعادة الجمهور. وأما الذي تزعم الأشعرية من أن طبيعة الممكن مخترعة وحادثة من غير شيء فهو الذي يخالفهم فيه الفلاسفة من قال منهم بحدوث العالم، أو لم يقل فما قالوه، إذا تأملته بالحقيقة ليس هو من شريعة المسلمين ولا يقوم عليه برهان، والذي يظهر من الشريعة هو النهي عن المفاحص التي سكت عنها الشرع ولذلك جاء في الحديث: «لا يزال الناس يتفكرون حتى يقولوا: هذا خلق الله، فمن خلق الله فقال النبي عليه السلام: إذا وجد أحدكم ذلك فذلك محض الإيمان». وفي بعض طرق الحديث: «إذا وجد ذلك أحدكم فليقرأ قل هو الله أحد». فاعلم أن بلوغ الجمهور إلى مثل هذا الطلب هو من باب الوسوسة ولذلك قال: هذا محض الإيمان.

المسلك الثاني هو أن نقول: وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول، وكما لا يعقل عدم مرسل إلا بالإضافة إلى موجود يقدر عدمه فلا يعقل وجود مرسل إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة لا سيما إذا تعين ذاتاً واحدة فكيف يتعيّن واحد متميزاً عن غيره،بالمعنى ولا حقيقة له؟

فإن نفي الماهية نفي للحقيقة وإذا انتفت حقيقة الموجود لم يعقل الموجود فكأنهم قالوا وجود ولا موجود وهو متناقض. ويدل عليه أنه لو كان هذا معقولاً لجاز أن يكون في المعلولات وجود لا حقيقة له يشارك الأول في كونه لا حقيقة ولا ماهية له، ويباينه في أن له علة والأول لا علة له، فلم لا يتصوّر هذا في المعلولات وهل له سبب إلا أنه غير معقول في نفسه وما لا يعقل في نفسه فبأن تنفى علته لا يصير معقولاً وما يعقل فبأن تقدر له علة لا يخرج عن كونه معقولاً. والتناهي إلى هذا الحد غاية ظلماتهم فقد ظنوا أنهم يبرهنون فيما يقولون. فانتهى كلامهم إلى النفي المجرد، فإن نفى الماهية نفى الحقيقة، ولا يبقى مع نفي الحقيقة إلا لفظ الوجود ولا مسمى له أصلاً إذا لم يضف إلى ماهية.

فإن قيل: حقيقته أنه واجب وهو الماهية.

قلنا: ولا معنى للواجب إلا نفي العلة وهو سلب لا يتقوم به حقيقة ذات ونفي العلة عن الحقيقة لازم الحقيقة فلتكن الحقيقة معقولة حتى توصف بأنها لا علة لها ولا يتصور عدمها إذ لا معنى للوجوب إلا هطا. على أن الوجوب إن زاد على الوجود فقد جاءت الكثرة وإن لم يزد فكيف يكون هو الماهية والوجود ليس بماهية فكذلك ما لا يزيد عليه.

قلت: هذا الفصل كله مغلط سفسطاني. فإن القوم لم يضعوا للأول وجوداً بلا ماهية ولا ماهية بلا وجود، وإنما اعتقدوا أن الوجود في المركب صفة زائدة على ذاته، وأن هذه الصفة إنما استفادها من الفاعل، واعتقدوا فيما هو بسيط لا فاعل له أن هذه الصفة فيه ليست زائدة على الماهية، وأنه ليس ماهية مغايرة للوجود لا أنه لا ماهية له أصلاً كما بنى هو كلامه عليه في معاندتهم.

ولما وضع أنهم يرفعون الماهية وهو كذب أخذ يشنع عليهم.

فقال:

هذا لو كان معقولاً لجاز أن يكون في المعلولات موجود لا حقيقة له يشارك الأول في كونه لا حقيقة له.

فإن القوم لم يضعوا موجوداً لا ماهية له بإطلاق، وإنما وضعوا لا ماهية له بصفات ماهيات سائر الموجودات، وهذا الموضع هو من مواضع السفسطة، لأن اسم الماهية مشترك. فهذا الوضع وكل مركب على هذا كلام سفسطاني، وذلك أن المعدوم لا يتصف بنفي شيء عنه أو بإيجابه. فهذا الرجل في أمثال هذه المواضع في هذا الكتاب لا يخلو من الشرارة أو الجهل، وهو أقرب إلى الشرارة منه إلى الجهل أو نقول: إن هنالك ضرورة داعية إلى ذلك.

وأما قوله: إن معنى واجب الوجود أنه ليس له علة فغير صحيح. بل قولنا فيه واجب الوجود هو فيه صفة إيجابية لازمة عن طبيعة ليس لها علة أصلاً لا فاعلة من خارج ولا هي جزء منه.

وأما قوله: إن الوجوب إن زاد على الوجود فقد جاءت الكثرة وإن لم يزد فكيف يكون هو الماهية والوجود ليس بماهية؟ فكذا ما لا يزيد عليه.

فإن الوجوب ليس صفة زائدة عندهم على الذات، وهي بمنزلة قولنا فيه أنه ضروري وأزلي. وكذلك الوجود إذا فهمنا منه صفة ذهنية لم يكن أمراً زائداً على الذات، وأما إن فهمنا منه عرضاً كما يقول ابن سينا في الموجود المركب فقد يعسر أن يقال كيف كان البسيط هو نفس الماهية إلا أن يقال كما يعود العلم في البسيط هو نفس العالم، وأما إن فهم من الموجود ما يفهم من الصادق، فلا معنى لهذه الشكوك. وكذلك إن فهم من الموجود ما يفهم من الذات، وعلى هذا يصح القول: إن الوجود في البسيط هو نفس الماهية.

المسألة التاسعة

في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم

قال أبو حامد: فنقول: هذا إنما يستقيم لمن يرى أن الجسم حادث من حيث أنه لا يخلو عن الحوادث، وكل حادث فيفتقر إلى محدث، فأما أنتم إذا عقلتم جسماً قديماً لا أول لوجوده مع أنه لا يخلو عن الحوادث فلمَ يمتنع أن يكون الأول جسماً أما الشمس وأما الفلك الأقصى وأما غيره.

فإن قيل: لأن الجسم لا يكون إلا مركباً منقسماً إلى جزئين بالكمية وإلى الهيولى والصورة بالقسمة المعنوية وإلى أوصاف يختص بها لا محالة حتى يباين سائر الأجسام وإلا فالأجسام متساوية في أنها أجسام وواجب الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه كلها.

قلنا وقد أبطلنا عليكم هذا وبينا أنه لا دليل لكم عليه سوى أن المجتمع إذا افتقر بعض أجزائه إلى البعض كان معلولاً. وقد تكلمنا عليه وبينا أنه إذا لم يبعد تقدير موجود لا موجد له لم يبعد تقدير مركب لا مركب له وتقدير موجودات لا موجد لها إذ نفي العدد والتثنية بنيتموه على نفي التركيب ونفي التركيب على نفي الماهية سوى الوجود، وما هو الأساس الأخير فقد استأصلناه وبينا تحكمكم فيه.

فإن قيل: الجسم لم يكن له نفس لا يكون فاعلاً، وإن كان له نفس فنفسه علة له فلا يكون الجسم أولاً.

قلنا: نفسنا ليست علة لوجود جسمنا ولا نفس الفلك بمجردها علة لوجود جسمه عندكم، بل هما يوجدان بعلة سواهما فإذا جاز وجودهما قديماً جاز أن لا يكون لهما علة.

فإن قيل: كيف اتفق اجتماع النفس والجسم؟.

قلنا: هو كقول القائل كيف اتفق وجود الأول فيقال هذا سؤال عن حادث فأما ما لم يزل موجوداً فلا يقال له كيف اتفق، وكذلك الجسم ونفسه إذا لم يزل كل واحد موجوداً لم يبعد أن يكون صانعاً.

قلت: أما من لا دليل له على أن الأول ليس بجسم إلا من طريق أنه قد صح عنده أن كل جسم محدث فما أوهى دليله وأبعده من طبيعة المدلول لما تقدم من أن بياناتهم التي بنوا عليها أن كل جسم محدث بيانات مختلفة. وما أحرى من جوز مركباً قديماً كما حكيته ههنا عن الأشعرية أن يجوز وجود جسم قديم لأنه يكون من الأعراض على هذا ما هو قديم وهو التركيب، مثلاً فلا يصح برهانهم على أن كل جسم محدث، لأنهم إنما بنوا ذلك على حدوث الأعراض. والقدماء من الفلاسفة ليس يجوزون وجود جسم قديم من ذاته، بل من غيره، ولذلك لا بد عندهم من موجود قديم بذاته هو الذي صار به الجسم القديم قديماً. لكن إن نقلنا أقاويلهم في هذا الموضع صارت جدلية، فلتستبن في مواضعها.

وأما قوله في الاعتراض على هذا:

قلنا: قد أبطلنا عليكم هذا، وبينا أنه لا دليل عليه سوى أن المجتمع إذا افتقر بعض أجزائه لبعض كان معلولاً.

فإنه يريد أنه قد تكلم فيما سلف وقال أنه لا دليل لهم على أن واجب الوجود بذاته لا يكون جسماً، لأن معنى واجب الوجود بذاته لا علة له فاعلة، فمن أين منعوا وجود جسم لا علة له فاعلة لاسيما إذا وضع جسماً بسيطاً غير منقسم لا بالكمية ولا بالكيفية، وبالجملة مركب قديم لا مركب له. وهي معاندة صحيحة لا ينفصل عنها إلا بأقاويل جدلية. وجميع ما في هذا الكتاب لأبي حامد على الفلاسفة وللفلاسفة عليه أو على ابن سينا كلها أقاويل جدلية من قبل اشتراك الاسم الذي فيها. ولذلك لا معنى للتطويل في ذلك.

وقوله: مجيباً عن الأشعرية القديم من ذاته لا يفتقر إلى علة من قبلها كان قديماً، فإذا وضعنا نحن قديماً من قبل ذاته ووضعنا الذات علة للصفات فلم تصر الذات قديمة من أجل غيرها.

قلت: قد يلزمه أن يكون القديم مركباً من علة ومعلول، وأن تكون الصفات قديمة من قبل علة وهي الذات. فإن كان المعلول ليس شرطاً في وجوده، فالقديم هو العلة. فلنقل: إن الذات القائمة بذاتها هي الإله وإن الصفات معلولة فيلزمهم أن يضعوا شيئاً قديماً بذاته وأشياء قديمة بغيرها،

ومجموع هذه هو الإله. وهذا بعينه هو الذي أنكروه على من قال: إن الإله قديم بذاته، والعالم قديم بغيره، أي بالإله. وهم يقولون: إن القديم واحد وهذا كله في غاية التناقض.

وأما قوله: «إن إنزالنا موجوداً لا موجد له هو مثل إنزالنا مركباً لا مركب له، وإنزالنا موجوداً واحداً بهذه الصفة أو كثيرين مما لا يستحيل في تقدير العقل». هو كله كلام مختل. فإن التركيب لا يقتضي مركباً هو أيضاً مركب، فيفضي الأمر إلى مركب من ذاته، كما أن العلة إن كانت معلولة فإنه يفضي الأمر إلى علة غير معلولة، ولا أيضاً إذا أدى البرهان إلى موجود لا موجد له أمكن أن يبرهن من هذا أنه واحد.

وأما قوله: «أنه متى انتفت الماهية انتفى التركيب وأن ذلك موجب لإثبات التركيب في الأول»، فغير صحيح. فإن القوم لا ينفون الماهية عن الأول، وإنما ينفون أن يكون هنالك ماهية على نحو الماهية التي في المعلولات. وهذا كله كلام جدلي مماري.

وقد تقدم من قولنا: الأقاويل المقنعة التي تقال في هذا الكتاب على أصول الفلاسفة في بيان أن الأول ليس بجسم، وهي أن الممكن يؤدي إلى موجود ضروري، وأنه لا يصدر الممكن عن الضروري إلا بوساطة موجود هو من جهة ضروري ومن جهة ممكن، وهو الجرم السماوي وحركته الدورية. ومن أقنع ما يقال على أصولهم أن كل جسم فقوته متناهية، وأن هذا الجسم إنما استفاد القوة الغير متناهية الحركة من موجود ليس بجسم.

قال أبو حامد مجيباً عن الاعتراض الذي أوجب ألا يكون الفاعل عند الفلاسفة إلا الفلك الذي هو مركب من نفس وبدن.

فإن قيل: لأن الجسم من حيث أنه جسم لا يخلق غيره والنفس المتعلقة بالجسم لا تفعل إلا بواسطة الجسم، ولا يكون الجسم واسطة للنفس في خلق الأجسام ولا في إبداع النفوس وأشياء لا تناسب الأجسام.

قلنا: ولمَ لا يجوز أن يكون في النفوس نفس تختص بخاصية تتهيأ بها أن توجد الأجسام وغير الأجسام منها. فاستحالة ذلك لا يعرف ضرورة ولا برهان يدل عليه إلا أنه لم يشاهد من هذه الأجسام المشاهدة، وعدم المشاهدة لا يدل على الاستحالة. فقد أضافوا إلى الموجود الأول ما لا يضاف إلى موجود أصلاً ولم يشاهد من غيره، وعدم المشاهدة من

غيره لا يدل على الاستحالة منه. وكذا في نفس الجسم والجسم.

قلت: أما القول بأن الأجسام لا تخلق الأجسام فإنه إذا فهم من التخليق التكوين كان الأمر الصادق بالضد، وذلك أنه لا يتكون جسم فيما يشاهد إلا عن جسم، ولا جسم متنفس إلا عن جسم متنفس. فإنه لا يتكون الجسم المطلق، ولو تكون الجسم المطلق لكان التكون من عدم لا بعد العدم، وإنما تتكون الأجسام المشار إليها من أجسام مشار إليها، وعن أجسام مشار إليها، وذلك بأن ينتقل الجسم من اسم إلى اسم ومن حد إلى حد فيتغير جسم الماء مثلاً إلى جسم النار. بأن ينتقل من جسم الماء الصفة التي بانتقالها انتقل عنه اسم الماء وحده، إلى اسم النار وحدها. وذلك يكون ضرورة من جسم فاعل: أما مشاركة للمتكون بالنوع، وأما بالجنس المقول بتواطؤ، أو بتقديم وتأخير. وأما هل ينتقل شخص الجسيمة المخصوصة بالماء إلى شخص الجسمية المخصوصة بالنار، فيه نظر.

وأما قوله: «ولا يكون الجسم واسطة للنفس في خلق الأجسام ولا في إبداع النفوس».

فهو قول بني من آراء **الفلاسفة** على رأي من يرى أن المعطي لصور الأجسام التي ليست متنفسة، وللنفوس، هو جوهر مفارق: إما عقل، وإما نفس مفارقة، وأنه ليس يمكن أن يعطي ذلك جسم متنفس ولا غير متنفس، فإنه إذا وضع هذا ووضع أن السماء جسم متنفس لم يمكن فيها أن تعطي صورة من هذه الصور الكائنة الفاسدة لا نفساً، ولا غيرها. فإن النفس التي في الجسم إنما تفعل بوساطة الجسم، وما فعل بوساطة الجسم فليس توجد عنه لا صورة ولا نفس إذ كان ليس من شأن الجسم أن يفعل صورة جوهرية، لا نفساً، ولا غيرها، وهو شبيه بقول **أفلاطون** في الصور المجردة من المادة، التي يقول بها. وهذا هو مذهب ابن سينا وغيره من فلاسفة الإسلام. وحجتهم أن الجسم إنما يفعل في الجسم حرارة أو برودة أو رطوبة أو يبوسة، وهذه هي أفعال الأجسام السماوية عندهم فقط. وأما الذي يفعل الصور الجوهرية وبخاصة المتنفسة فهو موجود مفارق، وهو الذي يسمونه واهب الصور. وقوم من الفلاسفة يرون عكس هذا ويقولون: إن الذي يفعل الصور في الأجسام هي أجسام ذوات صور مثلها:

إما بالنوع، وإما بالجنس؛ أما بالنوع فالأجسام الحية، فهي تفعل أجساماً حية على ما يشاهد كالحيوان الذي يولد بعضها بعضاً، وأما بالجنس فما يتولد عن ذكر وأنثى. فالأجرام السماوية عندهم هي التي تعطيها الحياة، لأنها حية، ولهؤلاء حجج غير المشاهدة ليس هذا موضع ذكرها.

ولذلك اعترض أبو حامد عليهم بهذا المعنى فقال:

ولِمَ لا يجوز أن يكون في النفوس نفس تختص بخاصية تتهيأ بها أن توجد منها الأجسام وغير الأجسام؟.

يريد ولم لا يجوز أن يكون في النفوس التي في الأجسام نفوس تختص بتوليد سائر الصور المتنفسة، وغير المتنفسة، وما أغرب تسليم أبي حامد أن المشاهدة معدومة في تكون جسم عن جسم وليس المشاهدة غير هذا.

وأنت ينبغي أنْ تفهم أنه متى جردت أقاويل الفلاسفة من الصنائع البرهانية عادت أقاويل جدلية، ولا بد إن كانتا مشهورة أو منكرة غريبة إن لم تكن مشهورة، والعلة في ذلك أن الأقاويل البرهانية إنما تتميز من الأقاويل الغير برهانية إذا اعتبرت بجنس الصناعة الذي فيه النظر، فما كان منها داخلاً في حد الجنس أو الجنس داخلاً في حده كان قولاً برهانياً، وما لم يظهر فيه ذلك كان قولاً غير برهاني. وذلك لا يمكن إلا بعد أن تحدد طبيعة ذلك الجنس المنظور فيه وتحدد الجهة التي من قبلها توجد المحمولات الذاتية لذلك الجنس من الجهة التي لا توجد لها ويتحفظ في تقرير تلك الجهة في قول قول من الأقاويل الموضوعة في تلك الصناعة بأن تحضر أبداً نصب العين، فمتى وقع في النفس أن القول جوهري لذلك الجنس أو لازم من لوازم جوهره صح القول، وأما متى لم تخط هذه المناسبة بذهن الناظر أو خطرت خطوراً ضعيفاً فإن القول ظن لا يقين، ولذلك كان الفرق بين البرهان والظن الغالب في حق العقل أدق من الشعر عند البصر وأخفى من النهاية التي بين الظل والضوء وبخاصة في الأمور المادية عند قوم عمي لاختلاط ما بالذات فيها مع ما بالعرض. ولذلك ما نرى أن ما فعل أبو حامد من نقل مذاهب الفلاسفة في هذا الكتاب وفي سائر كتبه وإبرازها لمن لم ينظر في كتب القوم على الشروط التي وضعوها أنه مغير لطبيعة ما كان من الحق في أقاويلهم أو صارف أكثر الناس عن جميع أقاويلهم. فالذي

صنع من هذا الشر عليه أغلب من الخير في حق الحق، ولذلك علم الله ما كنت أنقل في هذه الأشياء قولاً من أقاويلهم ولا استجيز ذلك لولا هذا الشر اللاحق للحكمة؛ وأعني بالحكمة النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان.

قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة:

فإن قيل: الجسم الأقصى أو الشمس، أو ما قدر من الأجسام فهو متقدر بمقدار يجوز أن يزيد عليه وينقص منه فيفتقر اختصاصه بذلك المقدار الجائز إلى مخصص فلا يكون أولاً.

قلنا: بم تنكرون على من يقول أن ذلك الجسم يكون على مقدار يجب أن يكون غاية لنظام الكل، ولو كان أصغر منه أو أكبر لم يجز كما أنكم قلتم أن المعلول الأول يقتضي الجرم الأقصى منه متقدراً بمقدار وسائر المقادير بالنسبة إلى ذات المعلول متساوية ولكن تعين بعض المقادير لكون النظام متعلقاً به فوجب المقدار الذي وقع ولم يجز خلافه فكذا إذا قدر غير معلول. بل لو أثبتوا في المعلول الأول الذي هو علة الجرم الأقصى عندهم مبدأ للتخصيص مثل إرادة مثلاً لم ينقطع السؤال إذ يقال: ولم أراد هذا المقدار دون غيره كما ألزموه على المسلمين في إضافتهم الأشياء إلى الإرادة القديمة وقد قلبنا ذلك عليهم في تعين جهة حركة السماء وفي تعين نقطتي القطبين. فإذا بان أنهم مضطرون إلى تجويز تميز الشيء عن مثله والوقوع بعلة فتجويزه بغير علة كتجويزه بعلة إذ لا فرق بين أن يتوجه السؤال في نفس الشيء فيقال لم اختص بهذا القدر وبين أن يتوجه في العلة فيقال: ولم خصصه بهذا القدر عن مثله فإن أمكن دفع السؤال عن العلة بأن هذا المقدار مثل غيره إذ النظام مرتبط به دون غيره أمكن دفع السؤال عن نفس الشيء ولم يفتقر إلى علة، وهذا ما لا مخرج عنه فإن المقدار المعين الواقع إن كان مثل الذي لم يقع فالسؤال متوجه إنه كيف ميز الشيء عن مثله خصوصاً على أصلهم وهم ينكرون الإرادة المميزة وإن لم يكن مثلاً فلا يثبت الجواز بل يقال وقع كذلك قديماً كما وقعت العلة القديمة بزعمهم. وليستمد الناظر في هذا الكلام مما أوردناه لهم من توجيه السؤال في الإرادة القديمة وقلبنا ذلك عليهم في نقطة القطب وجهة حركة الفلك.

وتبين بهذا أن من لم يصدق بحدوث الأجسام فلا يقدر على إقامة دليل على أن الأول ليس بجسم أصلاً.

قلت: ما أغرب كلام هذا الرجل في هذا الموضع، فإنه وجه على الفلاسفة اعتراضاً بأنهم لا يقدرون على إثبات صانع سوى الجرم السماوي إذ كانوا يحتاجون في ذلك إلى الجواب بأصل لا يعتقدونه وإنما يعتقده المتكلمون وهو قولهم: إن كون السماء بمقدار محدود دون سائر المقادير التي كان يمكن

أن يكون عليها السماء هو لعلة مخصصة، والمخصص قد يكون قديماً، فإن هذا الرجل قد غالط في هذا المعنى أو غلط. فإن التخصيص الذي ألزمته الفلاسفة غير التخصيص الذي أرادته الأشعرية. وذلك أن التخصيص الذي تريده الأشعرية إنما هو تمييز الشيء إما من مثله وإما من ضده من غير أن يقتضي ذلك حكمة في نفس الشيء اضطرت إلى تخصيص أحد المتقابلين. والفلاسفة في هذا الموضع إنما أرادوا بالمخصص الذي اقتضته الحكمة في المصنوع وهو السبب الغائي. فإنه ليس عند الفلاسفة كمية في موجود من الموجودات ولا كيفية ألا وهي الغاية في الحكمة التي لا تخلو من أحد أمرين: إما أن يكون ذلك أمراً ضرورياً في طباع فعل ذلك الموجود، وإما أن يكون فيه من جهة الأفضل. فإنه لو كان عندهم في المخلوقات كمية أو كيفية لا تقتضي حكمة لكانوا قد نسبوا الصانع الخالق الأول في ذلك إلى ما لا يجوز نسبته إلى الصناع المخلوقين إلا على جهة الذم لهم، وذلك أنه لا عيب أشد من أن يقال: وقد نظر إلى مصنوع ما في كمية وكيفية لَمَ اختار صانع هذا المصنوع هذه الكمية وهذه الكيفية دون سائر الكميات ودون سائر الكيفيات الجائزة فيه، فيقال: لأنه أراد ذلك لا لحكمة وعبرة في المصنوع وكلها متساوية في غاية هذا المصنوع الذي صنعه الصانع من أجله؛ أعني من أجل فعله الذي هو الغاية وذلك أن كل مصنوع فإنما يفعل من أجل شيء ما، وذلك الشيء لا يوجد صادراً عن ذلك المصنوع إلا وذلك المصنوع مقدر بكمية محدودة، وإن كان لها عوض في بعض المصنوعات وكيفية محدودة وطبيعة محدودة، ولو كان أي مصنوع اتفق يقتضي أي فعل اتفق لما كانت ههنا حكمة أصلاً في مصنوع من المصنوعات ولا كانت ههنا صناعة أصلاً، ولكانت كميات المصنوعات وكيفياتها راجعة إلى هوى الصانع، وكان كل إنسان صانعاً أو نقول: إن الحكمة إنما هي في صنع المخلوق لا في صنع الخالق نعوذ بالله من هذا الاعتقاد في الصانع الأول. بل نعتقد أن كل ما في العالم فهو لحكمة، وإن قصرت عن كثير منها عقولنا، وإن الحكمة الصناعية إنما فهمها العقل من الحكمة الطبيعية، فإن كان العالم مصنوعاً واحداً في غاية الحكمة فهنا ضرورة حكيم واحد هو الذي افتقرت إلى وجوده السموات والأرضون ومن فيها. فإنه ما من أحد يقدر أن يجعل المصنوع من الحكمة العجيبة علة نفسه. فالقوم من حيث أرادوا أن ينزهوا الخالق الأول أبطلوا الحكمة في حقه وسلبوه أفضل صفاته.

المسألة العاشرة

في بيان عجزهم عن إقامة الدليل على أن للعالم صانعاً وعلة وأن القول بالدهر لازم لهم

قال أبو حامد: فنقول: من ذهب إلى أن كل جسم فهو حادث لأنه لا يخلو عن الحوادث عقل مذهبهم في قولهم أنه افتقر إلى صانع وعلة. وأما أنتم فما الذي يمنعكم من مذهب الدهرية وهو أن العالم قديم كذلك ولا علة له ولا صانع وإنما العلة للحوادث. وليس يحدث في العالم جسم ولا ينعدم جسم وإنما يحدث الصور والأعراض فإن الأجسام هي السموات وهي قديمة والعناصر الأربعة التي هي حشو فلك القمر وأجسامها وموادها قديمة وإنما يتبدل عليها الصور بالامتزاجات والاستحالات. ويحدث النفوس الإنسانية والحيوانية والنباتية فهذه الحوادث تنتهي عللها إلى الحركة الدورية. والحركة الدورية قديمة ومصدرها نفس قديمة للفلك فإذاً لا علة للعالم ولا صانع لأجسامه بل هو كما هو عليه لم يزل قديماً كذلك بلا علة أعني الأجسام فما معنى قولهم: إن هذه الأجسام وجودها بعلة، وهي قديمة.

قلت: الفلاسفة تقول أن من قال أن كل جسم محدث وفهم من الحدوث الاختراع من لا موجود، أي من العدم فقد وضع معنى من الحدوث لم يشاهده قط، وهذا يحتاج ضرورة إلى برهان. فأما ما حمل عليهم من الاعتراضات في هذا الفصل حتى ألزمهم القول بالدهر فقد قلنا: الجواب عن ذلك فيما سلف فلا معنى للإعادة. وجملة الأمر أن الجسم عندهم سواء كان محدثاً أو قديماً ليس مستقلاً في الوجود بنفسه وهي عندهم في الجسم القديم واجبة على نحو ما هو عليه في الجسم المحدث. إلا أن الخيال لا يساعد كيفية وجودها في القديم كما يساعد في الجسم المحدث. ولذلك لما أراد أرسطو أن يبين كون الأرض مستديرة بطبائعها أنزلها محدثة ليتصور العقل منها العلة ثم ينقلها إلى الأزلية، وذلك في المقالة الثانية من «السماء والعالم».

ولما أتى بالشناعات التي تلزم الفلاسفة أخذ مجاوباً عنهم ومعانداً لأجوبتهم. فقال:

فإن قيل: كل ما لا علة له فهو واجب الوجود وقد ذكرنا من صفات واجب الوجود ما تبين به أن الجسم لا يكون واجب الوجود.

قلنا: وقد بينا فساد ما ادعيتموه من صفات واجب الوجود وأن البرهان لا يدل إلا على قطع السلسلة وقد انقطع عند الدهري في أول الأمر إذ يقول لا علة للأجسام. وأما الصور والأعراض فبعضها علة للبعض إلى أن تنتهي إلى الحركة الدورية وهي بعضها سبب للبعض كما هو مذهب الفلاسفة وينقطع تسلسلها بها. ومن تأمل ما ذكرناه علم عجز كل من يعتقد قدم الأجسام عن دعوى علة لها ولزمه الدهر والإلحاد كما صرح به فريق فهم الذين وفوا بمقتضى نظر هؤلاء.

قلت: كل هذا قد وقع الجواب عنه والتعريف بمرتبته من الأقاويل التصديقية فلا معنى لإعادة الكلام في ذلك.

وأما الدهرية، فالحس هو الذي اعتمدت عليه وذلك أنه لما انقطعت الحركات عندها بالجرم السماوي وانقطع به التسلسل ظنت أنه قد انقطع بالعقول ما انقطع بالحس وليس كذلك.

وأما الفلاسفة فإنهم اعتبروا الأسباب حتى انتهت إلى الجرم السماوي، ثم اعتبروا الأسباب المعقولة فأفضى بهم الأمر إلى موجود ليس بمحسوس، هو علة ومبدأ للوجود المحسوس، وهو معنى قوله سبحانه: ﴿ وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض ﴾ الآية.

وأما الأشعرية فإنهم جحدوا الأسباب المحسوسة أي لم يقولوا بكون بعضها أسباباً لبعض، وجعلوا علة الموجود المحسوس موجوداً غير محسوس بنوع من الكون غير مشاهد ولا محسوس، وأنكروا الأسباب والمسببات وهو نظر خارج عن الإنسان بما هو إنسان.

قال أبو حامد معانداً للفلاسفة في قولهم:

فإن قيل: إن الدليل على أن الجسم لا يكون واجب الوجود أنه إن كان واجب الوجود لم يكن له علة لا خارجه ولا داخله، وإن كان له علة لكونه مركباً كان باعتبار ذاته ممكناً وكل ممكن يفتقر إلى واجب الوجود.

قلنا لا يفهم لفظ واجب الوجود وممكن الوجود فكل تلبيساتهم في هاتين اللفظتين

فلنعدل إلى المفهوم وهو: نفي العلة وإثباته فكأنهم يقولون: هذه الأجسام لها علة أم لا علة لها فيقول الدهري لا علة لها فما المستكر وإذا عني بالإمكان والوجوب هذا فنقول: إنه واجب وليس بممكن وقولهم: الجسم ليس يمكن أن يكون واجباً تحكم لا أصل له.

قلت قد تقدم من قولنا: إنه إذا فهم من واجب الوجود ما ليس له علة، وفهم من ممكن الوجود ما له علة لم تكن قسمة الموجود بهذين الفصلين معترفاً بها فإن للخصم أن يقول: ليس كما ذكر بل كل موجود لا علة له. لكن إذا فهم من واجب الوجود الموجود الضروري، ومن الممكن الممكن الحقيقي، أفضى الأمر ولا بد إلى موجود لا علة له وهو أن يقال: إن كل موجود فأما أن يكون ممكناً، أو ضرورياً. فإن كان ممكناً فله علة، فإن كانت تلك العلة من طبيعة الممكن تسلسل الأمر فيقطع التسلسل بعلة ضرورية، ثم يسأل في تلك العلة الضرورية إذا جوز أيضاً أن من الضروري ما له علة وما ليس له علة، فإن وضعت العلة من طبيعة الضروري الذي له علة لزم التسلسل وانتهى الأمر إلى علة ضرورية ليس لها علة.

وإنما أراد ابن سينا أن يطابق بهذه القسمة رأي الفلاسفة في الموجودات. وذلك أن الجرم السماوي عند الجميع من الفلاسفة هو ضروري بغيره. وأما هل الضروري بغيره فيه إمكان بالإضافة إلى ذاته ففيه نظر. ولذلك كانت هذه الطريقة مختلة إذا سلك فيها هذا المسلك، فأما مسلكه فهو مختل ضرورة لأنه لم يقسم الموجود أولاً إلى الممكن الحقيقي والضروري، وهي القسمة المعروفة بالطبع للموجودات.

ثم قال أبو حامد مجيباً للفلاسفة في قولهم على أن الجسم ليس بواجب الوجود بذاته لكونه له أجزاء هي علته.

فإن قيل: لا ينكر أن الجسم له أجزاء وأن الجملة إنما تتقوم بالأجزاء وأن الأجزاء تكون سابقة في الذات على الجملة.

قلنا ليكن كذلك فالجملة تقومت بالأجزاء واجتماعها ولا علة للأجزاء ولا لاجتماعها، بل هي قديمة كذلك بلا علة فاعلية. فلا يمكنهم رد هذا إلا بما ذكروه من لزوم نفي الكثرة عن الموجود الأول، وقد أبطلناه عليهم ولا سبيل لهم سواه.

فبان أن من لا يعتقد حدوث الأجسام فلا يصل الاعتقاد في الصانع أصلاً.

قلت: هذا القول لازم لزوماً لا شك فيه لمن سلك طريقة واجب

الوجود في إثبات موجود ليس بجسم. وذلك أن هذه الطريقة لم تسلكها القدماء، وإنما أول من سلكها فيما وصلنا ابن سينا وقد قال: إنها أشرف من طريقة القدماء. وذلك أن القدماء إنما صاروا إلى إثبات موجود ليس بجسم هو مبدأ للكل من أمور متأخرة وهي الحركة والزمان. وهذه الطريقة تفضي إليه فيما زعم؛ أعني إلى إثبات مبدأ بالصفة التي أثبتها القدماء من النظر في طبيعة الموجود بما هو موجود. ولو أفضت لكان ما قال صحيحاً، لكنها ليس تفضي، وذلك أن واجب الوجود بذاته إذا وضع موجوداً فغاية ما ينتفي عنه أن يكون مركباً من مادة وصورة، وبالجملة أن يكون له حد، فإذا وضع موجوداً مركباً من أجزاء قديمة من شأنها أن تتصل بعضها ببعض كالحال في العالم وأجزائه صدق على العالم وأجزائه أنه واجب الوجود. هذا كله إذا سلمنا أن ههنا موجوداً هو واجب الوجود. وقد قلنا نحن: إن الطريقة التي سلكها في إثبات موجود بهذه الصفة ليست برهانية ولا تفضي بالطبع إليها إلا على النحو الذي قلنا. وأكثر ما يلزم هذا القول أعني ضعف هذه الطريقة عند من يضع أن ههنا جسماً بسيطاً غير مركب من مادة وصورة وهو مذهب المشائين. لأن من يضع مركباً قديماً من أجزاء بالفعل فلا بد أن يكون واحداً بالذات. وكل وحدة في شيء مركب فهي من قبل واحد هو واحد بنفسه؛ أعني بسيطاً، ومن قبل هذا الواحد صار العالم واحداً، ولذلك يقول الإسكندر: إنه لا بد أن تكون ههنا قوة روحانية سارية في جميع أجزاء العالم كما يوجد في جميع أجزاء الحيوان الواحد قوة تربط أجزاءه بعضها ببعض، والفرق بينهما أن الرباط الذي في العالم قديم من قبل أن الرابط قديم، والرباط الذي بين أجزاء الحيوان ههنا كائن فاسد بالشخص غير كائن ولا فاسد بالنوع من قبل الرباط القديم من قبل أنه لم يمكن فيه أن يكون غير كائن ولا فاسد بالشخص، كالحال في العالم. فتدارك الخالق سبحانه هذا النقص الذي لحقه بهذا النوع من التمام الذي لا يمكن فيه غيره كما يقوله أرسطو في كتاب «الحيوان».

وقد رأينا في هذا الوقت كثيراً من أصحاب ابن سينا لموضع هذا الشك قد تأولوا على ابن سينا هذا الرأي وقالوا: إنه ليس يرى أن ههنا مفارقاً وقالوا: إن ذلك يظهر من قوله في واجب الوجود في مواضع، وإنه المعنى الذي أودعه في فلسفته المشرقية. قالوا: وإنما سماها فلسفة مشرقية لأنها مذهب أهل

المشرق، فإنهم يرون أن الآلهة عندهم هي الأجرام السماوية على ما كان يذهب إليه، وهم مع هذا يضعفون طريق أرسطو في إثبات المبدأ الأول من طريق الحركة.

وأما نحن فقد تكلمنا في هذه الطريقة غير ما مرة، وبينا الجهة التي منها يقع اليقين فيها، وحللنا جميع الشكوك الواردة عليها، وتكلمنا أيضاً على طريقة الإسكندر في ذلك؛ أعني الذي اختاره في كتابه الملقب «بالمبادىء» وذلك أنه يظن أنه عدل عن طريقة أرسطو. كلتا الطريقتين صحيحة، لكن الطريقة الأشهر في ذلك هي طريقة أرسطو. ولكن إذا حققت طريقة واجب الوجود عندي على ما أصفه كانت حقاً وإن مكان فيها إجمال يحتاج إلى تفصيل، وهو أن يتقدمها العلم بأصناف الممكنات الوجود في الجوهر، والعلم بأصناف الواجبة الوجود في الجوهر. وهذه الطريقة هي أن نقول أن الممكن الوجود في الجوهر الجسماني يجب أن يتقدمه واجب الوجود بإطلاق وهو الذي لا قوة فيه أصلاً، لا في الجوهر ولا في غير ذلك من أنواع الحركات. وما هو هكذا فليس بجسم. مثال ذلك: إن الجرم السماوي قد ظهر من أمره أنه واجب الوجود في الجوهر الجسماني وإلا لزم أن يكون هنالك جسم أقدم منه، وظهر من أمره أنه ممكن الوجود في الحركة التي في المكان، فوجب أن يكون المحرك له واجب الوجود في الجوهر، وألا يكون فيه قوة أصلاً، لا على حركة، ولا على غيرها، فلا يوصف بحركة، ولا سكون، ولا بغير ذلك من أنواع التغيرات. وما هو بهذه الصفة فليس بجسم أصلاً، ولا قوة في جسم. وأجزاء العالم الأزلية إنما هي واجبة الوجود في الجوهر: إما بالكلية كالحال في الأسطقسات الأربع، وإما بالشخص كالحال في الأجرام السماوية.

المسألة الحادية عشر
في تعجيز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره ويعلم الأجناس والأنواع بنوع كلي

قال أبو حامد: فنقول: أما المسلمون فلما انحصر عندهم الوجود: في حادث وقديم، ولم يكن عندهم قديم إلا الله وصفاته وما عداه حادث من جهته بإرادته حصل عندهم مقدمة ضرورية في علمه، فإن المراد بالضرورة لا بد أن يكون معلوماً للمريد فبنوا عليه أن الكل معلوم له. لأن الكل مراد له وحادث بإرادته فلا كائن إلا وهو حادث بإرادته، ولم يبق إلا ذاته ومهما ثبت أنه مريد عالم بما أراده فهو حي بالضرورة، وكل حي يعرف غيره فهو بأن يعرف ذاته أولي فصار الكل عندهم معلوماً لله تعالى، وعرفوه بهذا الطريق بعد أن بان لهم أنه مريد لأحداث العالم.

قلت: هذا القول إنما قدمه توطئة ليقايس بينه وبين قول الفلاسفة في العلم القديم لكون هذا القول أقنع في بادىء الرأي من قول الفلاسفة. وذلك أن المتكلمين إذا حقق قولهم وكشف أمرهم مع من ينبغي أن يكشف ظهر أنهم إنما جعلوا الإله إنساناً أزلياً. وذلك أنهم شبهوا العالم بالمصنوعات التي تكون عن إرادة الإنسان وعلمه وقدرته، فلما قيل لهم أنه يلزم أن يكون جسماً قالوا: إنه أزلي، وإن كل جسم محدث فلزمهم أن يضعوا إنساناً في غير مادة فعالاً لجميع الموجودات، فصار هذا القول قولاً مثالياً شعرياً. والأقوال المثالية مقنعة جداً إلا أنها إذا تعقبت ظهر اختلالها. وذلك أنه لا شيء أبعد من طباع الموجود الكائن الفاسد من طباع الموجود الأزلي، وإذا كان ذلك كذلك لم يصح أن يوجد نوع واحد مختلف بالأزلية وعدم الأزلية، كما يختلف الجنس الواحد بالفصول المقسمة له. وذلك أن تباعد الأزلي من المحدث أبعد من تباعد الأنواع بعضها من بعض المشتركة في الحدوث. فإذا كان بعد الأزلي من غير الأزلي أشد من

تباعد الأنواع بعضها من بعض فكيف يصح أن ينتقل الحكم من الشاهد إلى الغائب وهما في غاية المضادة.

وإذا فهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد وفي الغائب ظهر أنهما باشتراك الاسم اشتراكاً لا يصح معه النقلة من الشاهد إلى الغائب. وذلك أن الحياة الزائدة على العقل في الإنسان ليس تنطلق على شيء إلا على القوة المحركة في المكان عن الإرادة وعن الإدراك الحاصل عن الحواس. والحواس ممتنعة على الباري سبحانه وأبعد من ذلك الحركة في المكان.

وأما المتكلمون فإنهم يضعون حياة للباري سبحانه من غير حاسة، وينفون عنه الحركة بإطلاق، فإذا أما ألا يثبتوا للباري تعالى معنى الحياة الموجودة للحيوان التي هي شرط في وجود العلم للإنسان وأما أن يجعلوها هي نفس الإدراك كما تقول الفلاسفة: إن الإدراك والعلم في الأول هما نفس الحياة.

وأيضاً فإن معنى الإرادة في الحيوان هي: الشهوة الباعثة على الحركة وهي في الحيوان والإنسان عارضة لتمام ما ينقصهما في ذاتهما. والباري سبحانه محال أن تكون عنده شهوة لمكان شيء ينقصه في ذاته حتى تكون سبباً للحركة والفعل، أما في نفسه وأما في غيره فكيف يتخيل إرادة أزلية هي سبب لفعل محدث من غير أن تزيد الشهوة في وقت الفعل أو كيف يتخيل إرادة وشهوة حالهما قبل الفعل وفي وقت الفعل وبعد الفعل حال واحدة دون أن يلحقها تغير. وأيضاً الشهوة من حيث هي سبب للحركة والحركة لا توجد إلا في جسم، فالشهوة لا توجد إلا في جسم متنفس فإذاً ليس معنى الإرادة في الأول عند الفلاسفة إلا أن فعله فعل صادر عن علم فالعلم من جهة ما هو علم بالضدين ممكن أن يصدر عنه كل واحد منهما وبصدور الأفضل من الضدين دون الأخس عن العالم بهما يسمى العالم فاضلاً، ولذلك يقولون في الباري سبحانه: إن الأخص به ثلاث صفات: وهو كونه عالماً، فاضلاً، قادراً، ويقولون: أن مشيئته جارية في الموجودات بحسب علمه، وأن قدرته لا تنقص عن مشيئته كما تنقص في البشر.

هذا كله هو قول الفلاسفة في هذا الباب، وإذا أورد هذا كما أوردناه بهذه

الحجج كان قولا مقنعاً له برهانياً، فعليك أن تنظر في هذه الأشياء إن كنت من أهل السعادة التامة في مواضعها من كتب «البرهان» إن كنت ممن تعلمت الصنائع التي فعلها البرهان، فإن الصنائع البرهانية أشبه شيء بالصنائع العملية وذلك أنه كما أن ليس يمكن من كان من غير أهل الصناعة أن يفعل فعل الصناعة، كذلك ليس يمكن من لم يتعلم صنائع البرهان أن يفعل فعل صناعة البرهان، وهو البرهان بعينه، بل هذه الصناعة أحرى بذلك من سائر الصنائع وإنما خالف القول في هذا العمل لأن العمل هو فعل واحد فلا يصدر ضرورة إلا عن صاحب الصناعة وأصناف الأقاويل كثيرة: فيها برهانية، وغير برهانية، والغير برهانية لما كانت تتأتى بغير صناعة، ظن بالأقاويل البرهانية أنها تتأتى بغير صناعة وذلك غلط كبير. ولذلك ما كان من مواد الصنائع البرهانية ليس يمكن فيها قول غير القول الصناعي، لم يمكن فيها قول إلا لصاحب الصناعة كالحال في صنائع الهندسة. ولذلك كل ما وضعنا في هذا الكتاب فليس هو قولاً صناعياً برهانياً وإنما هي أقوال غير صناعية، بعضها أشد إقناعاً من بعض.

فعلى هذا ينبغي أن يفهم ما كتبناه ههنا. ولذلك كان هذا الكتاب أحق باسم «التهافت» من الفرقتين جميعاً. وهذا كله عندي تعد على الشريعة وفحص عما لم تأمر به شريعة لكون قوى البشر مقصرة عن هذا. وذلك أن ليس كل ما سكت عنه الشرع من العلوم يجب أن يفحص عنه ويصرح للجمهور بما أدى إليه النظر أنه من عقائد الشرع، فإنه يتولد عن ذلك مثل هذا التخليط العظيم فينبغي أن يسكت من هذه المعاني عما سكت عنه الشرع، ويعرف الجمهور أن عقول الناس مقصرة عن الخوض في هذه الأشياء ولا يتعدى التعليم الشرعي المصرح به في الشرع إذ هو التعليم المشترك للجميع الكافي في بلوغ سعادتهم. وذلك إنه كما أن الطبيب إنما يفحص من أمر الصحة على القدر الذي يوافق الأصحاء في حفظ صحتهم والمرضى في إزالة مرضهم، كذلك الأمر في صاحب الشرع فإنه إنما يعرف الجمهور من الأمور مقدار ما تحصل لهم به سعادتهم. وكذلك الحال في الأمور العملية، ولكن الفحص في الأمور العملية عما سكت عنه الشرع أتم وخاصة في المواضع التي يظهر أنها من جنس الأعمال التي فيها حكم شرعي. ولذلك اختلف الفقهاء في هذا الجنس، فمنهم من نفى القياس وهم الظاهرية، ومنهم من أثبته وهم أهل القياس وهذا بعينه هو لاحق في الأمور

العلمية، ولعل الظاهرية في الأمور العلمية أسعد من الظاهرية في الأمور العملية.

والسائل من المتخاصمين في أمثال هذه الأشياء ليس يخلو أن يكون من أهل البرهان أو لا يكون، فإن كان من أهل البرهان تكلم عنه على طريقة البرهان وعرف أن هذا النحو من التكلم هو خاص بأهل البرهان، وعرف بالمواضع التي نبه الشرع أهل هذا الجنس من العلم على ما أدى إليه البرهان، وإن لم يكن من أهل البرهان فلا يخلو، أن يكون مؤمناً بالشرع أو كافراً، فإن كان مؤمناً عرف أن التكلم في مثل هذه الأشياء حرام بالشرع، وإن كان كافراً لم يبعد على أهل البرهان معاندته بالحجج القاطعة له. هكذا ينبغي أن يكون حال صاحب البرهان في كل شريعة وبخاصة شريعتنا هذه الإلهية التي ما من مسكوت عنه فيها من الأمور العلمية إلا وقد نبه الشرع على ما يؤدي إليه البرهان فيها وسكت عنها في التعليم العام.

وإذ قد تقرر هذا فلنرجع إلى ما كنا بسبيله مما دعت إليه الضرورة وإلا فالله العالم والشاهد والمطلع إنا ما كنا نستجيز أن نتكلم في هذه الأشياء هذا النحو من التكلم.

ولما وصف أبو حامد الطرق التي منها أثبت المتكلمون صفة العلم وغيرها على أنه في غاية البيان لكونها في غاية الشهرة وفي غاية السهولة في التصديق بها أخذ يقايس بينها وبين طرق الفلاسفة في هذه الصفات وذلك فعل خطبي. فقال:

فأما أنتم ـ (مخاطباً للفلاسفة) ـ فإذا زعمتم أن العالم قديم لم يحدث بإرادته فمن أين عرفتم أنه يعرف غير ذاته فلا بد من الدليل عليه.

ثم قال: وحاصل ما ذكره ابن سينا في تحقيق ذلك في أدراج كلامه يرجع إلى فنين.

الأول: إن الأول موجود لا في مادة وكل موجود لا في مادة فهو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة له فإن المانع عن درك الأشياء كلها التعلق بالمادة والاشتغال بها. ونفس الآدمي مشغول بتدبير المادة أي البدن وإذا انقطع شغله ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية والصفات الرذيلة المتعدية إليه من الأمور الطبيعية انكشف له حقائق المعقولات كلها،

ولذلك قضى بأن الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات، ولا يشذ عنهم شيء لأنهم أيضاً عقول مجردة لا في مادة.

ثم لما حكى قولهم قال راداً عليهم.

فنقول: قولكم: الأول موجود لا في مادة إن كان المعنى أنه ليس بجسم ولا منطبع في جسم بل هو قائم بنفسه من غير تحيز واختصاص بجهة فهو مسلم. فيبقى قولك وما هذه صفته فهو عقل مجرد فماذا تعني بالعقل إن عنيت ما يعقل سائر الأشياء فهذا نفس المطلوب وموضع النزاع فكيف أخذته في مقدمات قياس المطلوب، وإن عنيت به غيره وهو أنه يعقل نفسه فربما يسلك لك أخوانك من الفلاسفة ذلك ولكن يرجع حاصله إلى أن ما يعقل نفسه يعقل غيره.

فيقال: ولم ادعيت هذا وليس ذلك بضروري وقد انفرد به ابن سينا عن سائر الفلاسفة فكيف تدعيه ضرورياً وإن كان نظرياً فما البرهان عليه.

فإن قيل: لأن المانع من درك الأشياء المادة ولا مادة.

فنقول: نسلم أنه مانع ولا نعلم أنه المانع فقط وينتظم قياسهم على شكل القياس الشرطي وهو أن يقال إن كان هذا في المادة فهو لا يعقل الأشياء ولكنه ليس في المادة فإذا يعقل الأشياء فهذا استثناء نقيض المقدم واستثناء نقيض المقدم غير منتج بالاتفاق، وهو كقول القائل إن كان هذا إنساناً فهو حيوان، لكنه ليس بإنسان فإذا ليس بحيوان فهذا لا يلزم إذ ربما لا يكون إنساناً ويكون فرساً فيكون حيواناً نعم استثناء نقيض المقدم ينتج نقيض التالي على ما ذكر في المنطق بشرط وهو ثبوت انعكاس التالي على المقدم، وذلك بالحصر وهو كقولهم إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس ليست طالعة فالنهار غير موجود لأن وجود النهار لا سبب له سوى طلوع الشمس، فكان أحدهما منعكساً على الآخر وبيان هذه الأوضاع والألفاظ يفهم في كتاب مدارك العقول الذي صنفاه مضموماً إلى هذا الكتاب.

فإن قيل: فنحن ندعي التعاكس وهو أن المانع محصور في المادة فلا مانع سواه.

قلت: هذا تحكم فما الدليل عليه.

قلت: أول ما في هذا الكلام من الاختلال حكاية المذهب والحجة عليه أن ما أورد فيه من المقدمات التي أوردها على أنها كالأوائل هي عندهم نتائج عن مقدمات كثيرة. وذلك أنه لما تبين عندهم أن كل موجود محسوس مؤلف من مادة وصورة. وأن الصورة هي المعنى الذي به صار الموجود موجوداً وهي المدلول عليها بالاسم والحد وعنها يصدر الفعل الخاص بموجود موجود.

وهو الذي دل على وجود الصور في الموجود وذلك أنهم لما ألفوا الجواهر فيها قوى فاعلة خاصة بموجود موجود وقوى منفعلة، إما خاصة وإما مشتركة، وكان الشيء ليس يمكن أن يكون منفعلاً بالشيء الذي هو به فاعل وذلك أن الفعل نقيض الانفعال والأضداد لا تقبل بعضها بعضاً وإنما يقبلها الحامل لها على جهة التعاقب، مثال ذلك: إن الحرارة لا تقبل البرودة وإنما الذي يقبل البرودة الجسم الحار بأن تنسلخ عنه الحرارة ويقبل البرودة وبالعكس. فلما ألفوا حال الفعل والانفعال بهذه الحال وقفوا على أن جميع الموجودات التي بهذه الصفة مركبة من جوهرين: جوهر هو فعل، وجوهر هو قوة، ووجدوا أن الجوهر الذي بالفعل هو كمال الجوهر الذي بالقوة وهو له كالنهاية في الكون إذ كان غير متميز عنه بالفعل.

ثم لما تصفحوا صور الموجودات تبين لهم أنه يجب أن يرتقي الأمر في هذه الجواهر إلى جوهر بالفعل عري من المادة، فلزم أن يكون هذا الجوهر فاعلاً غير منفعل أصلاً وألا يلحقه كلال ولا تعب ولا فساد إذ كان هذا إنما لحق الجوهر الذي بالفعل من قبل أنه كمال الجوهر الذي بالقوة لا من قبل أنه فعل محض، وذلك أنه لما كان الجوهر الذي بالقوة إنما يخرج إلى الفعل من قبل جوهر هو بالفعل لزم أن ينتهي الأمر في الموجودات الفاعلة المنفعلة إلى جوهر هو فعل محض، وأن ينقطع التسلسل بهذا الجوهر. وبيان وجود هذا الجوهر من جهة ما هو محرك وفاعل بالمقدمات الذاتية الخاصة به هو موجود في المقالة الثامنة من الكتاب الذي يعرفونه «بالسماع الطبيعي». فلما أثبتوا هذا الجوهر بطرق خاصة وعامة على ما هو معلوم في كتبهم نظروا في طبيعة الصور المحركة الهيولانية فوجدوا بعضها أقرب إلى الفعل وأبعد مما بالقوة لكونها متبرية عن الانفعال أكثر من غيرها الذي هو علامة المادة الخاصة بها، وألفوا النفس من هذه الصور أشدها تبرياً عن المادة وبخاصة العقل، حتى شكوا فيه هل هو من الصور المادية أو ليس من الصور المادية؟.

ولما التفتوا للصور المدركة من صور النفس ووجدوها متبرية عن الهيولى علموا أن علة الإدراك هو التبري من الهيولى، ولما وجدوا العقل غير منفعل علموا أن العلة في كون الصورة جماداً أو مدركة ليس شيئاً أكثر من أنها إذا كانت كمال ما بالقوة كانت جماداً أو غير مدركة، وإذا كانت كمالاً محضاً لا تشوبها

القوة كانت عقلاً وهذا كله قد ثبت بترتيب برهاني وأقيسة طبيعية ليس يمكن أن تتبين في هذا الموضع بالترتيب البرهاني، إلا لو اجتمع ما شأنه أن يكتب في كتب كثيرة مختلفة في موضع واحد، وذلك شيء يعرفه من ارتاض في صناعة المنطق أدني ارتياض أنه غير ممكن. فمن هذا النحو من الطرق وقفوا على أن ما ليس منفعلاً أصلاً فهو عقل وليس بجسم، لأن كل منفعل جسم عندهم في مادة.

فوجه الاعتراض على الفلاسفة في هذه الأشياء إنما يجب أن يكون في الأوائل التي استعملوها في بيان هذه الأشياء، لا في هذه الأشياء أنفسها التي اعترض عليهم هذا الرجل. فبهذا وقفوا على أن ههنا موجوداً هو عقل محض، ولما رأوا أيضاً النظام ههنا في الطبيعة وفي أفعالها يجري على النظام العقلي الشبيه بالنظام الصناعي علموا أن ههنا عقلاً هو الذي أفاد هذه القوى الطبيعية أن يجري فعلها على نحو فعل العقل، فقطعوا من هذين الأمرين على أن ذلك الموجود الذي هو عقل محض هو الذي أفاد الموجودات الترتيب والنظام الموجود في أفعالها. وعلموا من هذا كله أن عقله ذاته هو عقله الموجودات كلها وأن مثل هذا الموجود ليس ما يعقل من ذاته هو غير ما يعقل من غيره، كالحال في العقل الإنساني. وإنه لا يصح فيه التقسيم المتقدم وهو أن يقال كل عقل: فإما أن يعقل ذاته أو غيره، أو بعقلهما جميعاً، ثم يقال أنه إن عقل غيره فمعلوم أنه يعقل ذاته وإما إن عقل ذاته فليس يجب أن يعقل غيره وقد تكلمنا في هذا فيما تقدم.

وكل ما تكلم فيه من القياس الشرطي الذي صاغه على ما تأوله فليس بصحيح وذلك أن القياس الشرطي لا يصح إلا حتى يتبين المستثنى منه، واللزوم بقياس حملي إما واحداً وإما أكثر من واحد. والقياس الصحيح الشرطي في هذه المسألة هو هكذا إن كان ما ليس يعقل هو في مادة. فما ليس في مادة فهو يعقل، وذلك إذا تبين صحة هذا الاتصال وصحة المستثنى، وهي المقدمات التي قلنا أنها عندهم نتائج، ونسبها هذا الرجل إليهم على أنها عندهم أوائل أو قريبة من الأوائل. وإذا تأول على ما قلناه كان قياساً صحيح الشكل صحيح المقدمات. أما صحة شكله فإن الذي استثنى منه هو مقابل التالي فأنتج مقابل القدم، لا كما زعم هو أنهم استثنوا مقابل المقدم وأنتجوا مقابل التالي، لكن لما

كانت ليست أوائل، ولا هي مشهورة، ولا يقع في باديء الرأي بها تصديق أتت في غاية الشناعة. لا سيما عند من لم يسمع قط من هذه الأشياء شيئاً. فلقد شوش العلوم هذا الرجل تشويشاً عظيماً وأخرج العلم عن أصله وطريقه.

قال أبو حامد: الفن الثاني: قولهم أنا وإن لم نقل أن الأول مريد الأحداث ولا أن الكل حادث حدوثاً ثانياً فإنا نقول أنه فعله وقد وجد منه. إلا أنه لم يزل بصفة الفاعلين فلم يزل فاعلاً فلا نفارق غيرنا إلا في هذا القدر، وأما في أصل الفعل فلا. وإذا وجب كون الفاعل عالماً بالاتفاق بفعله فالكل عندنا من فعله.

والجواب من وجهين:

أحدهما: أن الفعل قسمان: إرادي كفعل الحيوان والإنسان، وطبيعي كفعل الشمس في الإضاءة، والنار في التسخين، والماء في التبريد، وإنما يلزم العلم بالفعل في الفعل الإرادي كما في الصناعات البشرية، وأما الفعل الطبيعي فلا. وعندكم أن الله تعالى فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته بالطبع والاضطرار لا بطريق الإرادة والاختيار، بل لزم الكل ذاته كما يلزم النور الشمس، وكما لا قدرة للشمس على كف النور ولا للنار على كف التسخين، فلا قدرة للأول على الكف عن أفعاله تعالى عن قولهم علواً كبيراً، وهذا النمط وإن تجوز بتسميته فعلاً فلا يقتضي علماً للفاعل أصلاً.

فإن قيل: بين الأمرين فرق، وهو إن صدر الكل عن ذاته بسبب علمه بالكل فتمثل النظام الكلي سبب فيضان الكل ولا سبب له سوى العلم بالكل والعلم بالكل عين ذاته، فلو لم يكن له علم بالكل لما وجد منه الكل بخلاف النور من الشمس.

قلنا: وفي هذا خالفك أخوانك فإنهم قالوا: ذاته ذات يلزم منه وجود الكل على ترتيبه بالطبع والاضطرار لا من حيث أنه عالم بها، فما المحيل لهذا المذهب مهما وافقتهم على نفي الإرادة، ولما لم يشترط علم الشمس بالنور للزوم النور بل يتبعه النور ضرورة، فليقدر ذلك في الأول ولا مانع له.

قلت: استفتح هذا الفصل بأن حكى عن الفلاسفة شيئاً شنيعاً، وهو أن الباري سبحانه ليس له إرادة لا في الحادثات ولا في الكل، لكون فعله صادراً عن ذاته ضرورة كصدور الضوء من الشمس. ثم حكى عنهم أنهم قالوا: من كونه فاعلاً يلزم أن يكون عالماً. والفلاسفة ليس ينفون الإرادة عن الباري سبحانه ولا يثبتون له الإرادة البشرية، لأن البشرية إنما هي لوجود نقص في المريد وانفعال عن المراد فإذا وجد المراد له تم النقص وارتفع ذلك الانفعال المسمى إرادة. وإنما يثبتون له من معنى الإرادة أن الأفعال الصادرة عنه هي

صادرة عن علم، وكل ما صدر عن علم وحكمة فهو صادر بإرادة الفاعل لا ضرورياً طبيعياً: إذ ليس يلزم عن طبيعة العلم صدور الفعل عنه كما حكى هو عن الفلاسفة لأنه إذا قلنا: إنه يعلم الضدين لزم أن يصدر عنه الضدان معاً وذلك محال. فصدور أحد الضدين عنه يدل على صفة زائدة على العلم وهي الإرادة. هكذا ينبغي أن يفهم ثبوت الإرادة في الأول عند الفلاسفة فهو عندهم عالم مريد عن علمه ضرورة.

وأما قوله: إن الفعل قسمان: إما طبيعي، وإما إرادي فباطل. بل فعله عند الفلاسفة لا طبيعي بوجه من الوجوه، ولا إرادي بإطلاق. بل إرادي منزه عن النقص الموجود في إرادة الإنسان. ولذلك اسم الإرادة مقول عليهما باشتراك الاسم، كما أن اسم العلم كذلك على العلمين القديم والحادث. فإن الإرادة في الحيوان والإنسان انفعال لاحق لهما عن المراد، فهي معلولة عنه. هذا هو المفهوم من إرادة الإنسان والباري سبحانه منزه عن أن يكون فيه صفة معلولة، فلا يفهم من معنى الإرادة إلا صدور الفعل مقترناً بالعلم. فإن العلم كما قلنا بالضدين، ففي العلم الأول بوجه ما علم بالضدين ففعله أحد الضدين دليل على أن ههنا صفة أخرى وهي التي تسمى إرادة.

الوجه الثاني: قال أبو حامد: وهو أنا نسلم أن صدور الشيء عن الفاعل يقتضي العلم بالصادر. فعندهم فعل الله تعالى واحد وهو المعلول الذي هو عقل بسيط فينبغي أن لا يكون عالماً إلا به والمعلول الأول يكون عالماً أيضاً بما صدر منه فقط، فإن الكل لم يوجد من الله تعالى دفعة بل بالوسائط والتولد واللزوم، فالذي يصدر مما يصدر منه لم ينبغ أن يكون معلوماً له ولم يصدر منه إلا شيء واحد. بل هذا لا يلزم في الفعل الإرادي فكيف في الطبيعي. فإن حركة الحجر من فوق جبل قد يكون بتحريك إرادي يوجب العلم بأصل الحركة ولا يوجب العلم بما يتولد منه بواسطة من مصادمته وكسره غيره. فهذا أيضاً لا جواب لهم عنه.

قلت: الجواب عنه أن يقال: إن الفاعل الذي علمه في غاية التمام يعلم ما صدر منه وما صدر من ذلك الصادر إلى آخر ما صدر. فإن كان الأول في غاية العلم فيجب أن يكون عالماً بكل ما صدر عنه بوساطة أو بغير وساطة وليس يلزم عنه أن يكون علمه من جنس علمنا لأن علمنا ناقص ومتأخر عن المعلوم.

ثم قال أبو حامد: مجيباً عن الاعتراض الذي اعترض على الفلاسفة فقال:

فإن قيل: لو قضينا بأنه لا يعرف إلا نفسه لكان ذلك في غاية الشناعة، فإن غيره يعرف نفسه ويعرف غيره فيكون في الشرف فوقه، وكيف يكون المعلول أشرف من العلة؟.

قلت: هذا الجواب ناقص فإنه عارض فيه المعقول بالشنيع.

ثم جاوب هو فقال:

قلنا: هذه الشناعة لازمة من مفاد الفلاسفة في نفي الإرادة ونفي حدث العالم، فيجب ارتكابها كما ارتكب سائر الفلاسفة ولا بد من ترك الفلسفة، والاعتراف بأن العالم حادث بالإرادة.

قلت: يريد أنه يجب عليهم إن كانوا ممن أوجبوا أنه يعرف مصنوعه من قبل الشناعة أن يلتزموا هذه الشناعة كما قالوا بشناعة أخرى من قدم العالم ونفي الإرادة. وهم لم ينفوا الإرادة وإنما نفوا الجزء الناقص منها.

ثم قال: بم تنكرون على من قال من الفلاسفة: إن ذلك ليس بزيادة شرف فإن العلم إنما احتاج إليه غيره ليستفيد كمالاً فإنه في ذاته قاصر، والإنسان شرف بالمعقولات إما ليطلع على مصلحته في العواقب في الدنيا والآخرة وأما لتكمل ذاته المظلمة الناقصة وكذا سائر المخلوقات، وإما ذات الله تعالى فمستغنية عن التكميل، بل لو قدر له علم يكمل به لكان ذاته من حيث ذاته ناقصاً. وهذا كما قلت في السمع والبصر وفي العلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان، فإنك وافقت سائر الفلاسفة بأن الله تعالى منزه عنه وأن التغيرات الداخلة في الزمان المنقسمة إلى ما كان ويكون لا يعرفها الأول لأن ذلك يوجب تغيراً في ذاته وتأثراً ولم يكن في سلب ذلك عنه نقصان، بل هو كمال وإنما النقصان في الحواس والحاجة إليها ولولا نقصان الآدمي لما احتاج إلى حواس لتحرسه عما يتعرض للتغير له. وكذلك العلم بالحوادث الجزئية زعمتم أنه نقصان. فإذا كنا نعرف الحوادث كلها وندرك المحسوسات كلها والأول لا يعرف شيئاً من الجزئيات ولا يدرك شيئاً من المحسوسات، ولا يكون ذلك نقصاناً، فالعلم بالكليات العقلية أيضاً يجوز أن يثبت لغيره ولا يثبت له ولا يكون ذلك نقصاناً أيضاً وهذا لا مخرج عنه.

قلت: هذه حجة من يقول: إنه لا يعرف إلا ذاته وقد حكينا مذهب القوم في الجمع بين قولهم: إنه لا يعرف إلا ذاته، وإنه يعرف جميع الموجودات ولذلك يقول بعض مشاهيرهم أن الباري سبحانه هو الموجودات كلها، وأنه المنعم بها، فلا معنى لتكرير القول في ذلك. والمقدمات المستعملة في هذا الفصل مشهورة جدلية لأنها كلها من باب قياس الغائب على الشاهد اللذين لا يجمعهما جنس ولا بينهما مشاركة أصلاً. وبالجملة فكلامه في هذا الفصل مع ابن سينا لما احتج بقول من يقول من الفلاسفة: إنه يعلم ذاته ويعلم

غيره إذ لا بد أن يعرف ما فعل وجملة المقدمات التي يحكيها عن ابن سينا في تثبيت هذا المذهب ويستعملها هو أيضاً في معاندته هي مأخوذة من الأمور المعروفة من الإنسان ويروم نقلتها إلى الباري سبحانه، وذلك لا يصح لأن المعرفتين مقولة باشتراك الاسم. وذلك أن ما يقوله ابن سينا: إن كل عاقل يصدر عنه فعل ما فهو عالم بذلك الفعل، هي مقدمة صادقة لكن لا على نحو علم الإنسان بالشيء الذي يعقله. لأن عقل الإنسان مستكمل بما يدركه ويعقله وينفعل عنه وسبب الفعل فيه هو التصور بالعقل.

وبما يوجد في هذا الجنس من المقدمات يرد عليه أبو حامد وذلك أن كل من يفعل من الناس فعلاً ويلزم عن ذلك الفعل فعل آخر وعن الثاني ثالث وعن الثالث رابع، فليس يلزم أن يعرف الفاعل العاقل اللوازم التي تلزم عن فعله الأول. ويقول له: إن هذا أمر موجود في الذي يفعل بإرادة فكيف إذا وضعتم عالماً لا يفعل بإرادة، وإنما قال هذا لأن الذي اعتمد هو في تثبيت العلم للباري سبحانه تثبيت الإرادة له. ولهذا قال: «فهذا لازم لا جواب عنه»؛ يعني في أنه ليس يلزم أن يكون الأول يعقل عنده من الغير إلا الفعل الذي لزم عنه أولاً، وهو العلة الثانية، والمعلول الأول. وكذلك ما حكي عنه من أنه لو كان يعقل ذاته ولا يعقل غيره لكان الإنسان أشرف منه، وعلة وجود الإقناع في هذا القول أنه: متى توهم الإنسان إنسانين: أحدهما لا يعقل إلا ذاته، والآخر يعقل ذاته وغيره، حكم أن العقل الذي يعقل ذاته وغيره أشرف من الذي يعقل ذاته و يعقل غيره، فأما من عقله باشتراك الاسم مع هذا العقل من قبل أن أحدهما فاعل لا منفعل، والآخر منفعل لا فاعل، فليس تصح هذه النقلة.

ولما احتج عن ابن سينا بمقدمة يسملها هو في كل ذي غفل وهو أن الأكثر علماً أشرف، وكان فيما زعم أن نفي الفلاسفة الإرادة ونفيهم الحدوث هو الذي أوجب عليهم أن لا يقدروا أن يثبتوا أن الأول يعلم غيره، لأنه إنما يعلم الفاعل العاقل مفعوله الذي هو غيره من حيث هو مريد له، قال: إن هذه الشناعة إنما تلزم الفلاسفة فقط. يريد كون المعلول الذي هو الإنسان أشرف من العلة الذي هو الخالق سبحانه لأنهم إذا نفوا حدوث العالم كما زعم نفوا الإرادة، وإذا انتفت الإرادة انتفى أن يعلم ما يصدر عنه، وهذا كله قد تقدم أنه ليس بصحيح؛ أعني نفي الإرادة عن الباري سبحانه، وإنما ينفون الإرادة المحدثة.

ولما احتج عن ابن سينا بمقدمات يظن أنها عامة للعلمين المحدث والأزلي أخذ يحتج عليه بما تقول الفلاسفة في هذا الباب من الفرق بين العلمين، وهو شيء لازم له في الحقيقة فقال:

ثم يقال: بم تنكرون على من قال من الفلاسفة: إن ذلك ليس بزيادة شرف، فإن العلم إنما احتاج إليه غيره إلى آخر ما كتبناه.

وتلخيصه أن هذه الإدراكات كلها إن كانت لنقص في الآدمي فالباري منزه عنها فهو يقول لابن سينا: إنه كما اتفقت مع أصحابك أن كونه لا يدرك الجزئيات ليس لنقص فيه إذ كان قد قام البرهان عندك على أن إدراك الجزئيات هو لموضع نقص في المدرك. كذلك عدم إدراك الغير ليس يلزم أن يكون لنقص فيه إذ كان إدراك الغير هو الذي يكون لموضع نقص المدرك.

والانفصال عن هذا كله أن علمه ليس يقتسم فيه الصدق والكذب المتقابلات التي تقتسم الصدق والكذب على علم الإنسان، مثال ذلك: إن الإنسان يقال فيه إما أن يعلم الغير وإما أن لا يعلمه على أنهما متناقضان إذا صدق أحدهما كذب الآخر، وهو سبحانه يصدق عليه الأمران جميعاً؛ أعني الذي نعلمه ولا نعلمه، أي لا يعلمه بعلم يقتضي نقصاً وهو العلم الإنسان، ويعلمه بعلم لا يقتضي نقصاً وهو العلم الذي لا يدرك كيفيته إلا هو. وكذلك الأمر في الكليات والجزئيات يصدق عليه سبحانه أنه يعلمها ولا يعلمها هذا هو الذي تقتضيه أصول الفلاسفة القدماء منهم. وأما من فصل فقال أنه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات فغير محيط بمذهبهم ولا لازم لأصولهم فإن العلوم الإنسانية كلها انفعالات وتأثيرات عن الموجودات والموجودات هي المؤثرة فيها، وعلم الباري سبحانه هو المؤثر في الموجودات والموجودات هي المنفعلة عنه.

وإذا تقرر هذا فقد وقعت الراحة من جميع المشاجرة بين أبي حامد وبين الفلاسفة في هذا الباب، وفي الباب الذي يلي هذا وفي الذي يلي الذي يليه. ولكن على كل حال فلنذكر نحن هذه الأبواب وننبه فيها على ما يخصها ونذكر ما سلف من ذلك.

المسألة الثانية عشر
في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أنه يعرف ذاته

فنقول: المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بإرادته استدلوا بالإرادة على العلم، ثم بالإرادة والعلم جميعاً على الحياة، ثم بالحياة على أن كل حي يشعر بنفسه وهو حي فيعرف أيضاً ذاته. فكان هذا منهجاً معقولاً في غاية المتانة. فأما أنتم فإذا نفيتم الإرادة والأحداث وزعمتم أن ما يصدر عنه يصدر بلزوم على سبيل الضرورة والطبع فأي بعد أن تكون ذاته ذاتاً من شأنها أن يوجد منه المعلول الأول فقط، ثم يلزم المعلول الأول المعلول الثاني إلى تمام ترتيب الموجودات، ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته كالنار يلزم منها السخونة والشمس يلزم منها النور، ولا يعرف واحد منهما ذاته كما لا يعرف غيره. بل ما يعرف ذاته يعرف ما يصدر عنه فيعرف غيره وقد بينا من مذهبهم أنه لا يعرف غيره وألزمنا من خالفهم في ذلك موافقتهم بحكم وضعهم فإذا لم يعرف غيره لم يبعد ألا يعرف نفسه.

فإن قيل: كل من لا يعرف نفسه فهو ميت فكيف يكون الأول ميتاً.

قلنا: فقد لزمكم ذلك على مساق مذهبكم إذ لا فصل بينكم وبين من قال: كل من لا يفعل بإرادة وقدرة واختيار ولا يسمع ولا يبصر فهو ميت، ومن لا يعرف غيره فهو ميت. فإن جاز أن يكون الأول خالياً عن هذه الصفات كلها فأي حاجة به إلى أن يعرف ذاته. فإن عادوا إلى أن كل بريء من المادة عقل بذاته فيعقل نفسه، فقد بينا أن ذلك تحكم لا برهان عليه.

وإن قالوا: البرهان عليه أن الموجود ينقسم إلى حي وميت، والحي أقدم وأشرف من الميت والأول أقدم وأشرف فليكن حياً، وكل حي يشعر بذاته إذ يستحيل أن يكون في معلولاته الحي وهو لا يكون حياً.

قلنا: هذه تحكمات فإنا نقول لم يستحيل أن يلزم مما لا يعرف نفسه ما يعرف نفسه بالوسائط الكثيرة أو بغير واسطة، فإن كان المحيل لذلك كون المعلول أشرف من العلة فلم يستحيل أن يكون المعلول أشرف من العلة وليس هذا بديهياً. ثم بم تنكرون أن شرفه في أن الوجود الكلي تابع لذاته لا في علمه والدليل عليه أن غيره ربما عرف أشياء سوى ذاته ويرى

ويسمع وهو لا يرى ولا يسمع. ولو قال قائل: الموجود ينقسم إلى البصير والأعمى والعالم والجاهل فليكن البصير أقدم وليكن الأول بصيراً وعالماً بالأشياء. لكنهم ينكرون ذلك ويقولون: ليس الشرف في البصر والعلم بالأشياء، بل في الاستغناء عن البصر والعلم وكون الذات بحيث يوجد منها الكل الذي فيه العلماء وذوو الأبصار، فكذلك لا شرف في معرفة الذات، بل في كونه مبدأ الذوات العرافة وهذا شرف مخصوص به.

فبالضرورة يضطرون إلى نفي علمه أيضاً بذاته، إذ لا يدل على شيء من ذلك سوى الإرادة، ولا يدل على الإرادة سوى حدوث العالم وبفساد ذلك يفسد هذا كله على من يأخذ هذه الأمور من نظر العقل. فجميع ما ذكروه من صفات الأول أو نفوه لا حجة لهم عليها إلا تخمينات وظنون يستنكف الفقهاء منها في الظنيات، ولا غرو لو حار العقل في الصفات الإلهية، ولا عجب إنما العجب من عجبهم بأنفسهم وبأدلتهم ومن اعتقادهم أنهم عرفوا هذه الأمور معرفة يقينية مع ما فيها من الخبط والخبال.

قلت: من أعجب الأشياء دعواهم أن حدوث العالم يلزم عنه أن يكون عن إرادة والحوادث نجدها تحدث عن الطبيعة وعن الإرادة وعن الاتفاق. أما التي تحدث عن الإرادة فهي الأمور الصناعية، وأما التي تحدث عن الطبيعة وهي الأمور الطبيعية، ولو كان الحادث لا يحدث إلا عن إرادة لكانت الإرادة مأخوذة في حده. ومعلوم أن حد الحادث هو الموجود بعد العدم. والعالم إن كان حادثاً فهو أن يحدث من حيث هو موجود طبيعي عن مبادىء أمور طبيعية أحرى منه أن يحدث من مبادىء صناعية وهي الإرادة، ولكن إذا ثبت أنه وجد عن فاعل أول آثر وجوده على عدمه وجب أن يكون مريداً، وإن كان لم يزل مؤثراً للوجود والمريد كما قال يلزم أن يكون عالماً، فقد شاركتهم الفلاسفة في هذا الأصل والقول كله الذي حكاه عن المتكلمين إنما صار مقنعاً لأن فيه تشبيه الأمور الطبيعية بالأمور الصناعية..

وأما قوله عن الفلاسفة: إنهم يرون أن ما يصدر عن الباري سبحانه يصدر على طريق الطبع فقول باطل عليهم. والذي يرون في الحقيقة: إن صدور الموجودات عنه هو بجهة أعلى من الطبيعة والإرادة الإنسانية، فإن كلتا الجهتين يلحقهما النقصان وليس تقتسمان الصدق والكذب إذ قام البرهان أنه لا يجوز أن يكون صدور الفعل عنه سبحانه صدوراً طبيعياً ولا صدوراً إرادياً على نحو مفهوم الإرادة ههنا. فإن الإرادة في الحيوان هي مبدأ الحركة، وإذا كان الخالق يتنزه عن حركة فهو يتنزه عن مبدأ الحركة على الجهة التي يكون بها المريد في

الشاهد، فهو صادر عنه بجهة أشرف من الإرادة ولا يعلم تلك الجهة إلا هو سبحانه. والبرهان على أنه مريد أنه عالم بالضدين، فلو كان فاعلاً من جهة ما هو عالم فقط لفعل الضدين معاً وذلك مستحيل. فوجب أن يكون فعله أحد الضدين باختيار.

ومما يلبسون به في هذا الباب قولهم: إن كل فعل إما أن يكون بالطبع أو بالإرادة، وهم لا يفهمون معنى الطبع ولا معنى الإرادة. فإن معنى الطبع عند الفلاسفة يقع على معان: أولها صعود النار إلى فوق وهوى الأرض إلى أسفل، وهذه الحركة إنما تصدر عن الموجود إذا لحقه أمر عارض وهو تكوّن الشيء في غير موضعه، وهنالك قاسر يقسره، والباري سبحانه منزه عن هذا الطبع. ويطلقون أيضاً اسم الطبع على كل قوة يصدر عنها فعل عقلي مثل الأفعال التي تصدر عن الصنائع فبعضهم ينسب هذه الطبيعة إلى أنها عقل وبعضهم يقول: إن ليس لها عقل وإنما تفعل بالطبع وهم يقولون: إنها صادرة عن عقل لأنهم يشبهونها بالأمور الصناعية التي تتحرك من ذاتها وتصدر عنها أفعال مرتبة منتظمة ولذلك يقول أرسطو رئيسهم: إنه من الظاهر أن طبيعة العقل مستولية على الكل فما أبعد هذا الاعتقاد مما قولهم به أبو حامد.

وأما من يضع حكماً كلياً أن العارف بذاته يعرف غيره الذي صدر عنه فإنه يلزمه أن من لا يعرف غيره لا يعرف ذاته ولما كان قد أبطل على ابن سينا قوله: إنه يعرف غيره بما ساق عليه من حجج الفلاسفة في ذلك ألزمه أن يكون الأول لا يكون الأول لا يعرف ذاته والإلزام صحيح.

وأما ما حكاه عن الفلاسفة من احتجاجهم في هذا الباب بقولهم: إن من لا يعرف ذاته فهو ميت والأول لا يمكن أن يكون ميتاً فهو قول إقناعي مؤلف من مقدمات مشهورة، وذلك أن من ليس بحي فليس هو ميتاً إلا أن يكون شأنه أن يقبل الحياة إلا أن يريد بميت ما يدل عليه لفظ موات وجماد فحينئذ يقتسم هذا التقابل الصدق والكذب. وذلك أن كل موجود فإما أن يكون حياً وإما جماداً هذا إذا فهمنا من الحياة أنها مقولة باشتراك الاسم على الأزلي والفاسد.

وأما قوله: فإن عادوا إلى أن كل ما هو يرى عن المادة فهو عقل بذاته فيعقل نفسه فقد قلنا: إن ذلك تحكم لا برهان عليه.

فإنه قد سلف من قولنا: وجه برهانهم عليه بحسب ما يبقى من قوة البرهان عليه إذا وضع في هذا الكتاب: أعني أنه تنقص قوته ولا بد بمنزلة الشيء إذا خرج من موضعه الطبيعي.

وأما ما حكاه أيضاً عن احتجاج الفلاسفة في هذا بقولهم: إن الموجود إما أن يكون حياً أو ميتاً، والحي أشرف من الميت، والمبدأ أشرف من الحي، فهو حي ضرورة. فإذا فهم من الميت الموات كانت المقدمات مشهورة صادقة.

وأما قوله: إنه يمكن أن يصدر مما ليس بحي حياة وعن ما ليس بعالم علم ويكون الشرف للمبدأ إنما هو من جهة ما هو مبدأ للكل فقط فقول كاذب: فإنه لو جاز أن يصدر عن ما ليس بحي حياة لجاز أن يصدر عما ليس بموجود موجود، ولجاز أن يصدر أي شيء اتفق من أي شيء اتفق ولم يكن جملة بين الأسباب والمسببات موافقة لا في الجنس المقول بتقديم وتأخير ولا في النوع.

وأما قوله: إن قولهم: إن ما هو أشرف من الحي فهو حي بمنزلة قول القائل: ما هو أشرف مما له سمع وبصر فله سمع وبصر، وهم لا يقولون هذا، لأنهم ينفون عن المبدأ الأول السمع والبصر. وإذا جاز عندهم أن يكون ما هو أشرف من السميع والبصير ليس بسميع ولا بصير فيجوز أن يكون ما هو أشرف من الحي ومن العالم غير حي ولا عالم، وأيضاً كما يجوز عندهم أن يصدر عما ليس له بصر ما له بصر، كذلك يجوز أن يصدر عما ليس له علم ما له علم. وهذا الكلام هو سفسطاني مغلط جداً. فإنه إنما صار عندهم ما ليس له سمع ولا بصر أشرف مما لا سمع وبصر لا بإطلاق، بل من جهة ما ليس له سمع ولا بصر أشرف مما له سمع وبصر لا بإطلاق، بل من جهة ما له إدراك أشرف من البصر والسمع وهو العلم. فلما كان العلم ليس فوقه شيء في الشرف لم يجز أن يكون ما ليس بعالم أشرف مما هو عالم مبدأ كان أو غير مبدأ. وذلك أن المبادىء لما كانت منها عالم، ومنها غير عالم، لم يجز أن يكون غير العالم منها أشرف من العالم كالحال في المعلولات العالمة وغير العالمة. فشرفية المبدأ ليس يمكن أن تفضل شرفية العلم إلا لو فضلت شرفية المبدأ الغير عالم شرفية المبدأ العالم. وليس يمكن أن تكون فضيلة المبدأ أشرف من فضيلة العلم. ولذلك وجب أن يكون المبدأ الذي في غاية الشرف في الغاية من الفضيلة وهي العلم.

وإنما فر القوم عن أن يصفوه بالسمع والبصر لأنه يلزم عن وصفه بهما أن يكون ذا نفس، وإنما وصف نفسه في الشرع بالسمع والبصر تنبيهاً على أنه سبحانه لا يفوته نوع من أنواع العلوم والمعرفة، ولم يمكن تعريف هذا المعنى للجمهور إلا بالسمع والبصر ولذلك كان هذا التأويل خاصاً بالعلماء، ولا يجوز أن يجعل من عقائد الشرع المشتركة للجميع كما جرت عادة كثير من المنسوبين إلى العلم بالشريعة.

فجميع ما تضمن هذا الفصل تمويه وتهافت من أبي حامد فإنا لله وإنا إليه راجعون على زلل العلماء ومسامحتهم لطلب حسن الذكر في أمثال هذه الأشياء أسأل الله أن لا يجعلنا ممن حجب بالدنيا عن الأخرى وبالأدنى عن الأعلى ويختم لنا بالحسنى، أنه على كل شيء قدير.

المسألة الثالثة عشر
في إبطال قولهم أن الله تعالى عن قولهم لا يعرف الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى الكائن وما كان وما يكون

وقد اتفقوا على ذلك فإن من ذهب منهم إلى أنه لا يعلم إلا نفسه فلا يخفى هذا من مذهبه ومن ذهب إلى أنه يعلم غيره، وهو الذي اختاره ابن سينا فقد زعم أنه يعلم الأشياء علماً كلياً لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن ومع ذلك زعم أنه لا يغرب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض لأنه يعلم الجزئيات بنوع كلي.

ونبين هذا بمثال وهو أن الشمس مثلاً تنكسف بعد أن لم تكن منكسفة، ثم تتجلى فيحصل له ثلاثة أحوال أعني الكسوف حالة هو فيها معدوم، ولكنه كان منتظر الوجود أي سيكون وحال هو فيها موجود، أي هو كائن وحال ثالثة هو فيها معدوم، ولكنه كان من قبل ولنا بإزاء هذه الثلاثة أنحاء من الوجوه ثلاثة علوم مختلفة: فإنا نعلم أولا أن الكسوف معدوم وسيكون وثانياً أنه كائن وثالثاً أنه كان وليس كائناً الآن، وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة وتعاقبها على المحل يوجب تغير الذات العالمة، فإنه لو علم بعد الانجلاء أن الكسوف موجود الآن كما كان قبل كان جهلاً لا علماً ولو علم عند وجوده أنه معدوم كان جهلاً، فبعض هذه لا تقوم مقام بعض. فزعموا أن الله تعالى لا يختلف حاله في هذه الأحوال الثلاث فإنه يؤدي إلى التغير وما لم تختلف حاله لم يتصور أن يعلم هذه الأمور الثلاثة، فإن العلم يتبع المعلوم فإذا تغير المعلوم تغير العلم وإذا تغير العلم فقد تغير العالم لا محالة، والتغير على الله تعالى محال. ومع هذا زعموا أنه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه، ولكن علماً يتصف به في الأزل ولا يختلف مثل أن يعلم مثلاً أن الشمس موجودة وأن القمر موجود وأنهما حصلا منه بوساطة الملائكة التي سموها باصطلاحهم عقولاً مجردة، ويعلم أنها تتحرك حركات دورية ويعلم أن بين فلكيهما تقاطع على نقطتين هما الرأس والذنب وأنهما يجتمعان في بعض الأحوال في العقدتين فتنكسف الشمس، أن يحول جرم القمر بينها وبين أعين الناظرين فتستتر الشمس عن الأعين وأنه إذا جاوزت العقدة مثلاً بمقدار كذا وهو سنة مثلا فإنها تنكسف مرة أخرى، وأن ذلك الانكساف يكون في جميعها أو ثلثها أو نصفها وأنه

يمكث ساعة أو ساعتين وهكذا إلى جميع أحوال الكسوف وعوارضه فلا يغرب عن علمه شيء، ولكن عليه بهذا قبل الكسوف وحالة الكسوف وبعد الانجلاء على وتيرة واحدة لا يختلف ولا يوجب تغير في ذاته. وهكذا علمه بجميع الحوادث، فإنها إنما تحدث بأسباب وتلك الأسباب لها أسباب أخر إلى أن تنتهي إلى الحركة الدورية السماوية، وسبب الحركة نفس السماوات وسبب تحريك النفس الشوق إلى التشبه بالله تعالى والملائمة المقربين فالكل معلوم له، أي هو منكشف له انكشافاً واحداً متناسباً لا يؤثر فيه الزمان، ومع هذا فحالة الكسوف لا يقال أنه يعلم أن الكسوف موجود الآن ولا يعلم بعده أنه انجلى الآن وكل ما يجب في تعريفه الإضافة إلى الزمان فلا يتصور أن يعلمه لأنه يوجب التغير، هذا فيما ينقسم بالزمان. وهكذا مذهبهم فيما ينقسم بالمادة والمكان كأشخاص الناس والحيوانات فأنهم يقولون لا يعلم عوارض زيد وعمرو وخالد وإنما يعلم الإنسان المطلق بعلم كلي ويعلم عوارضه وخواصه، وإنه ينبغي أن يكون بدنه مركباً من أعضاء بعضها للبطش وبعضها للمشي وبعضها للإدراك وبعضها زوج وبعضها فرد، وإن قواه ينبغي أن تكون مبثوثة في أجزائه وهلم جراً إلى كل صفة في داخل الآدمي وباطنه، وكل ما هو من لواحقه وصفاته ولوازمه حتى لا يغرب عن علمه شيء ويعلمه كلياً. فأما شخص زيد فإنما يتميز عن شخص عمرو للحس لا للعقل فإن عماد التميز إليه الإشارة إلى جهة معينة والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية والمكان الكلي، فأما قولنا: هذا وهذا فهو إشارة إلى نسبة خاصة بذلك المحسوس إلى الحاس لكونه منه على قرب أو بعد أو جهة معينة، وذلك يستحيل في حقه.

ثم وهذه قاعدة اعتقدوها واستأصلوا بها الشرائع بالكلية إذ مضمونها أن زيداً مثلاً لو أطاع الله أو عصاه لم يكن الله عالماً بما يتجدد من أحواله، لأنه لا يعرف زيداً بعينه فإنما شخص وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن وإذا لم يعرف الشخص لم يعرف أحواله وأفعاله بل لا يعرف كفر زيد ولا إسلامه، وإنما يعلم كفر الإنسان وإسلامه مطلقاً كلياً لا مخصوصاً بالأشخاص، بلى يلزم أن يقال تحدى محمد ﷺ بالنبوة وهو لا يعرف في تلك الحال أنه تحدى بها، وكذلك الحال مع كل نبي معين وأنه إنما يعلم أن من الناس من يتحدى بالنبوة، وأن صفة أولئك كذا وكذا، فأما النبي المعين شخصه فلا يعرفه فإن ذلك يعرف بالحس والأحوال الصادرة منه لا يعرفها لأنها أحوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين ويوجب إدراكها على اختلافها تغيراً.

فهذا ما أردنا أن نذكره من نقل مذهبهم أولاً ثم من تفهيمه ثانياً ثم من القبايح اللازمة عليه ثالثاً.

العناد: فلنذكر الآن خيالهم ووجه بطلانه وخيالهم: إن هذه الأحوال ثلاث مختلفة والمختلفات إذا تعاقبت على محل واحد وجب فيه تغير لا محالة، فإن كان حالة الكسوف عالماً بأنه سيكون كما كان قبله فهو جاهل لا عالم، وإن كان عالماً بأنه كائن وقبل ذلك كان عالماً بأنه ليس بكائن وأنه سيكون فقد اختلف علمه، واختلف حاله فلزم التغير، إذ لا معنى

للتغير إلا اختلاف العلم وإذا اختلف العلم اختلف العالم، فإن من لم يعلم شيئاً ثم علمه فقد تغير ولم يكن له علم بأنه كائن ثم حصل حالة الوجود فقد تغير. وحققوا هذا بأن الأحوال ثلاث: حال هي إضافة شخصية محضة كقولنا: يميناً وشمالاً، فإن هذا لا يرجع إلى وصف ذاتي بل هو إضافة محضة فإن تحول الشيء الذي كان عن يمينك إلى شمالك تغيرت إضافتك ولم تتغير ذاتك بحال فهذا تبدل إضافة على الذات وليس تتبدل الذات. ومن هذا القبيل إذا كنت قادراً على تحريك أجسام حاضرة بين يديك فانعدمت الأجسام أو انعدم بعضها لم تتغير بذلك قوتك الغريزية ولا قدرتك لأن القدرة قدرة على تحريك الجسم المطلق أولاً، ثم على المعين ثانياً من حيث أنه جسم فلم تكن إضافة القدرة إلى الجسم المعين وصفاً ذاتياً بل إضافة محضة فعدمها يوجب زوال إضافة لا تغيراً في حال القادر. والثاني تغير في الذات وهو أن لا يكون عالماً فيعلم ولا يكون قادراً فيقدر فهذا تغير. وتغير المعلوم يوجب تغير العلم. فإن حقيقة ذات العلم تدخل فيه الإضافة إلى المعلوم الخاص إذ حقيقة العلم المعين تعلقه بذلك المعلوم المعين على ما هو عليه فتعلقه به على وجه آخر علم آخر بالضرورة فتعاقبه يوجب الاختلاف في حال العلم. ولا يمكن أن يقال أن للذات علماً واحداً فيصير علماً بالكون بعد كونه علماً بأنه سيكون ثم هو يصير علماً بأنه كان بعد أن كان علماً بأنه كائن، فالعلم واحد متشابه الأحوال وقد تبدلت عليه الإضافة لأن الإضافة في العلم حقيقة ذات العلم فتبدلها يوجب تبدل ذات العلم فيلزم منه التغير وهو محال على الله تعالى.

والاعتراض من وجهين:

أحدهما: أن يقال: بمَ تنكرون على من يقول أن الله تعالى له علم واحد بوجود الكسوف، مثلاً في وقت معين، وذلك العلم قبل وجوده علم بأنه سيكون وهو بعينه عند الوجود علم بالكون وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء، وأن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات لا توجب تبدلاً في ذات العلم فلا توجب تغيراً في ذات العالم، وأن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة فإن الشخص الواحد يكون على يمينك، ثم يرجع إلى قدامك ثم إلى شمالك فتتعاقب عليك الإضافات والمتغير ذلك الشخص المنتقل وهكذا ينبغي أن يفهم الحال في علم الله تعالى فإنا نسلم أنه يعلم الأشياء بعلم واحد في الأزل والأبد، والحال لا تتغير وغرضهم نفي التغير وهو متفق عليه وقولهم: من ضرورة إثبات العلم بالكون الآن والانقضاء بعده تغير فليس بمسلم فمن أين عرفوا ذلك بل لو خلق الله تعالى لنا علماً بقدوم زيد غدا عند طلوع الشمس وأدام هذا العلم ولم يخلق لنا علماً آخر ولا غفلة عن هذا العلم، لكنا عند طلوع الشمس عالمين بمجرد العلم السابق بقدومه الآن وبعده بأنه قدم من قبل، وكان ذلك العلم الواحد الباقي كافياً في الإحاطة بهذه الأحوال الثلاث.

فيبقى قولهم: إن الإضافة إلى المعلوم المعين داخلة في حقيقته ومهما اختلفت الإضافة اختلف الشيء الذي الإضافة ذاتية له ومهما حصل الاختلاف والتعاقب فقد حصل

التغير. فنقول: إن صح هذا فاسلكوا مسلك أخوانكم من الفلاسفة حيث قالوا أنه لا يعلم إلا نفسه وأن علمه بذاته عين ذاته لأنه لو علم الإنسان المطلق والحيوان المطلق والجماد المطلق وهذه مختلفات لا محالة. فالإضافة إليها تختلف لا محالة فلا يصلح العلم الواحد أن يكون علماً بالمختلفات، لأن المضاف مختلف والإضافة مختلفة والإضافة إلى المعلوم ذاتية للعلم فيوجب ذلك تعدداً واختلافاً لا تعدداً فقط مع التماثل، إذ المتماثلات ما يسد بعضها مسد البعض والعلم بالحيوان لا يسد مسد العلم بالجماد ولا العلم بالبياض يسد مسد العلم بالسواد فهما مختلفان. ثم هذه الأنواع والأجناس والعوارض الكلية لا نهاية لها، وهي مختلفة فالعلوم المختلفة كيف تنطوي تحت علم واحد ثم ذلك العلم هو ذات العالم من غير مزيد عليه. وليت شعري كيف يستجيز العاقل من نفسه بأن يحيل الاتحاد في العلم بالشيء الواحد المنقسم أحواله إلى الماضي والمستقبل والآن ولا يحيل الاتحاد في العلم المتعلق بجميع الأجناس والأنواع المختلفة. والاختلاف والتباعد بين الأجناس والأنواع المتباعدة أشد من الاختلاف الواقع بين أحوال الشيء الواحد المنقسم بانقسام الزمان فإذا لم يوجب ذلك تعدداً واختلافاً، فكيف يوجب هذا تعدداً واختلافاً ومهما ثبت بالبرهان أن اختلاف الأزمان دون اختلاف الأجناس والأنواع وأن ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف، فهذا أيضاً لا يوجب الاختلاف، وإذا لم يوجب الاختلاف جازت الإحاطة بالكل بعلم واحد دائم في الأزل والأبد، ولا يوجب ذلك تغيراً في ذات العالم.

قلت: الأصل في هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق سبحانه بعلم الإنسان، وقياس أحد العلمين على الثاني. وذلك أن إدراك الإنسان للأشخاص بالحواس وإدراك الموجودات العامة بالعقل، والعلة في الإدراك هو المدرك نفسه، فلا شك في تغير الإدراك بتغير المدركات وفي تعددها بتعددها.

وأما جوابه عن ذلك بأنه ممكن أن يكون ههنا علم نسبة المعلومات إليه نسبة المضافات التي ليست الإضافة في جوهرها مثل اليمين والشمال في ذي اليمين والشمال فشيء لا يعقل من طبيعة العلم الإنساني، فهذه المعاندة سفسطانية.

وأما العناد الثاني وهو قوله: إن من قال من الفلاسفة إنه يعلم الكليات، فإنه يلزمهم إنهم إذا أجازوا على علمه تعدد الأنواع فليجيزوا تعدد الأشخاص وتعدد أحوال الشخص الواحد بعينه فعناد سفسطاني. فإن العلم بالأشخاص هو حس أو خيال، والعلم بالكليات هو عقل. وتجدد الأشخاص أو أحوال الأشخاص يوجب شيئين: تغير الإدراك وتعدده، وعلم الأنواع والأجناس ليس يوجب تغيراً إذ علمها ثابت وأنهما يتحدان في العلم المحيط بهما، وإنما

يجتمعان؛ أعني الكلية والجزئية في معنى التعدد.

وأما قوله: إن من يجعل من الفلاسفة علماً واحداً بسيطاً محيطاً بالأجناس والأنواع من غير أن يكون هنالك تعدد واختلاف يقتضيه اختلاف الأنواع والأجناس وتباعدها بعضها من بعض، فقد يجب عليه أن يجوز علماً واحداً يحيط بالأشخاص المختلفة وأحوال الشخص الواحد المختلفة فهو بمنزلة من قال أنه إن وجد عقل يحيط بالأنواع والأجناس وهو واحد فقد يجب أن يوجد جنس واحد بسيط يحيط بالأشخاص المختلفة وهو قول سفسطاني، لأن اسم العلم مقول عليهما باشتراك الاسم.

وقوله: إن تعدد الأنواع والأجناس يوجب التعدد في العلم صحيح، ولذلك المحققون من الفلاسفة لا يصفون علمه سبحانه بالموجودات لا بكلي ولا بجزئي. وذلك أن العلم الذي هذه الأمور لازمة له هو عقل منفعل ومعلول. والعقل الأول هو فعل محض وعلة، فلا يقاس علمه على العلم الإنساني. فمن جهة ما لا يعقل غيره من حيث هو غير هو، علم غير منفعل، ومن جهة ما يعقل الغير من حيث هو ذاته هو علم فاعل.

وتلخيص مذهبهم أنهم لما وقفوا بالبراهين على أنه لا يعقل إلا ذاته، فذاته عقل ضرورة. ولما كان العقل بما هو عقل إنما يتعلق بالموجود لا بالمعدوم، وقد قام البرهان على أنه لا موجود إلا هذه الموجودات التي نعلقها نحن فلا بد أن يتعلق عقله بها إذ كان لا يمكن أن يتعلق بالعدم ولا هنا صنف آخر من الموجودات يتعلق بها. وإذا وجب أن يتعلق بهذه الموجودات فأما أن يتعلق بها على نحو تعلق علمنا بها، وأما أن يتعلق بها على وجه أشرف من جهة تعلق علمنا بها. وتعلق علمه بها على نحو تعلق علمنا بها مستحيل، فوجب أن يكون تعلق علمه بها على نحو أشرف ووجود أتم لها من الوجود الذي تعلق علمنا بها. لأن العلم الصادق هو الذي يطابق الموجود فإن كان علمه أشرف من علمنا فعلم الله يتعلق من الموجود بجهة أشرف من الجهة التي يتعلق علمنا به. فللموجود إذاً وجودان: وجود أشرف ووجود أخس، والوجود الأشرف هو علة الأخس، وهذا هو معنى قول القدماء أن الباري سبحانه هو الموجودات كلها، وهو المنعم بها، والفاعل لها ولذلك قال رؤساء الصوفية: لا هو إلا هو. ولكن هذا كله هو من علم الراسخين في العلم ولا يجب أن يكتب هذا ولا أن يكلف

الناس اعتقاد هذا. ولذلك ليس هو من التعليم الشرعي، ومن أثبته في غير موضعه فقد ظلم، كما أن من كتمه عن أهله فقد ظلم. فإما أن الشيء الواحد له أطوار من الوجود فذلك معلوم من النفس.

الاعتراض الثاني: قال أبو حامد: هو أن يقال: وما المانع على أصلكم من أن يعلم هذه الأمور الجزئية، وإن كان يتغير؟ وهلا اعتقدتم أن هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه كما ذهب جهمٌ من المعتزلة إلى أن علومه بالحوادث حادثة وكما اعتقد الكرامية من عند آخرهم أنه محل الحوادث ولم ينكر جماهير أهل الحق عليهم إلا من حيث أن المتغير لا يخلو عن التغير، وما لا يخلو عن التغير والحوادث فهو حادث، وليس بقديم، وأما أنتم فمذهبكم أن العالم قديم وأنه لا يخلو عن التغير فإذا عقلتم قديماً متغيراً فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد.

فإن قيل: إنما أحلنا ذلك لأن العلم الحادث في ذاته لا يخلو أما أن يحدث من جهته أو من جهة غيره، وباطل أن يحدث منه، فإنا بينا أن القديم لا يصدر منه حادث ولا يصير فاعلاً بعد أن لم يكن فاعلاً فإنه يوجب تغيراً وقد قررناه في مسألة حدوث العالم وإن حصل ذلك في ذاته من جهة غيره فكيف يكون غيره مؤثراً فيه ومغيراً له حتى تتغير أحواله على سبيل التسخر والاضطرار من جهة غيره؟.

قلنا: كل واحد من القسمين غير محال على أصلكم.

أما قولكم: إنه يستحيل أن يصدر من القديم حادث فقد أبطلناه في تلك المسألة كيف وعندكم يستحيل أن يصدر من القديم حادث هو أول الحوادث فشرط استحالته كونه أولاً وإلا فهذه الحوادث ليست لها أسباب حادثة إلى غير نهاية، بل تنتهي بواسطة الحركة الدورية إلى شيء قديم هو نفس الفلك وحياته، فالنفس الفلكية قديمة والحركة الدورية تحدث منها وكل جزء من الحركة يحدث وينقضي وما بعده متجدد لا محالة، فإذا الحوادث صادرة من القديم عندكم ولكن إذا تشابه أحوال القديم تشابه فيضان الحوادث منه على الدوام، كما يتشابه أحوال الحركة لما إن كانت تصدر من قديم متشابه الأحوال. فاستبان أن كل فريق منهم معترف بأنه يجوز صدور حادث من قديم إذا كانت تصدر على التناسب والدوام فلتكن العلوم الحادثة من هذا القبيل.

وأما القسم الثاني: وهو صدور هذا العلم فيه من غيره فنقول: ولم يستحيل ذلك عندكم. وليس فيه إلا ثلثة أمور؟.

أحدها: التغير وقد بينا لزومه على أصلكم.

والثاني: كون الغير سبباً لتغير الغير وهو غير محال عندكم فليكن حدوث الشيء سبباً لحدوث العلم به، كما أنكم تقولون: تمثل الشخص المتلون بإزاء الحدقة الباصرة سبب لانطباع مثال الشخص في الطبقة الجليدية من الحدقة عند توسط الهواء المشف بين الحدقة

والمبصر، فإذا جاز أن يكون جماد سبباً لانطباع الصورة في الحدقة وهو معنى الأبصار، فلم يستحيل أن يكون حدوث الحوادث سبباً لحصول علم الأول بها فإن القوة الباصرة، كما أنها مستعدة للإدراك ويكون حصول الشخص المتلون مع ارتفاع الحواجز سبباً لحصول الإدراك، فليكن ذات المبدأ الأول عندكم مستعداً لقبول العلم ويخرج من القوة إلى الفعل بوجود ذلك الحادث، فإن كان فيه تغير القديم فالقديم المتغير عندكم غير مستحيل وإن زعمتم أن ذلك يستحيل في واجب الوجود، فليس لكم على إثبات واجب الوجود دليل إلا قطع سلسلة العلل والمعلولات كما سبق وقد بينا أن قطع التسلسل ممكن بقديم متغير.

والأمر الثالث: الذي يتضمنه هذا هو كون القديم متغيراً بغيره وإن ذلك يشبه التسخر واستيلاء الغير عليه، فيقال: ولم يستحيل عندكم هذا وهو أن يكون هو سبباً لحدوث الحوادث بوسائط ثم يكون حدوث الحوادث سبباً لحدوث العلم له بها، فكأنه هو السبب في تحصيل العلم لنفسه ولكن بالوسائط. وقولكم: إن ذلك يشبه التسخر فليكن كذلك فإنه لائق باصلكم إذ زعمتم أن ما يصدر من الله تعالى يصدر على سبيل اللزوم والطبع ولا قدرة له على أن لا يفعل، وهذا أيضاً يشبه نوعاً من التسخر ويشير إلى أنه كالمضطر في ما يصدر منه.

فإن قيل: إن ذلك ليس باضطرار لأن كماله في أن يكون مصدراً لجميع الأشياء.

فهذا ليس بتسخر، فإن كماله في أن يعلم جميع الأشياء ولو قلنا حصل لنا علم مقارن لكل حادث لكان ذلك كمالاً لنا لا نقصاناً وتسخراً، فليكن كذلك في حقه، والله أعلم.

قلت حاصل هذه المعاندة الأولى للفلاسفة وهي معاندة بحسب أقوالهم لا بحسب الأمر في نفسه هو أن يقال لهم: من أصولكم أن ههنا قديماً تحله الحوادث وهو الفلك فمن أين أنكرتم أن يكون القديم الأول محلاً للحوادث؟ والأشعرية إنما أنكرت ذلك من قبل أن كل ما تحله الحوادث عندهم فهو محدث. وهذه معاندة جدلية، فإن الحوادث منها ما لا تحل القديم وهي الحوادث التي تغير جوهر المحل الحادثة فيه، ومنها ما تحله وهي الحوادث التي لا تغير جوهر الحامل لها كالحركة في المكان للجسم المتحرك وكالأشفاف والإضاءة والقديم أيضاً منه ما لا تحله حركة أصلاً ولا تجددات أصلاً، وهو ما ليس بجسم، ومنه ما تحله بعض الحركات وهو القديم الذي هو جسم كالأجرام السماوية، وإذا كان هذا التفصيل تدعيه الفلاسفة فهذه المعاندة هي معاندة باطلة، لأن الكلام إنما هو في القديم الذي ليس بجسم.

ولما أتى بهذه المعاندة للفلاسفة أتى بجواب الفلاسفة في ذلك وحاصله: إنهم إنما منعوا أن يوجد له علم حادث من قبل أن العلم الحادث فيه لا يخلو أن

يكون: من ذاته، أو من غيره، فإن كان من ذاته فقد صدر عن القديم حادث، ومن أصولهم أنه لا يصدر عن القديم حادث.

فهو يعاندهم في قولهم: إنه لا يصدر عن القديم حادث بوضعهم الفلك قديماً ووضعهم أن الحوادث تصدر عنه. وانفصالهم عن هذا هو أن الحادث ليس يمكن أن يصدر عندهم عن قديم مطلق، وإنما يمكن أن يصدر عن قديم بجوهره ومحدث في حركاته وهو الجرم السماوي. ولذلك صار عندهم كالمتوسط بالحقيقة بين القديم المطلق والمحدث المطلق، وذلك أنه من جهة هو قديم، ومن جهة هو حادث، وهذا المتوسط هي الحركة الدورية السماوية عندهم، فإنها عندهم قديمة بالنوع حادثة بالأجزاء، فمن جهة ما هي قديمة صدرت عن قديم، ومن جهة أجزائها الحادثة تصدر عنها حوادث لا نهاية لها. وإنما منع الفلاسفة وجود الحوادث في الأول لأنه ليس بجسم والحوادث لا توجد إلا في جسم، لأن القبول لا يوجد عندهم إلا في جسم والمتبري عن المادة لا يقبل.

وحاصل معاندته القسم الثاني من قياسهم وهو: إن العلة الأولى لا تكون معلولة، أنه يجوز أن يكون علمه شبيهاً بعلم الإنسان؛ أعني أن تكون المعلومات هي سبب علمه وحدوثها هو سبب حدوث علمه بها، مثل ما أن المبصرات هي علة إدراك البصر، والمعقولات علة إدراك العقل، حتى يكون على هذا فعله الموجودات وخلقه لها هو علة إدراكها لا علة خلقها علمه. وهذا مستحيل عند الفلاسفة أن يكون علمه على قياس علمنا، لأن علمنا معلول للموجودات وعلمه علة لها. ولا يصح أن يكون العلم القديم على صورة العلم الحادث، ومن اعتقد هذا فقد جعل الإله إنساناً أزلياً والإنسان إلهاً كائناً فاسداً. وبالجملة فقد تقدم أن الأمر في علم الأول مقابل الأمر في علم الإنسان؛ أعني أن علمه هو الفاعل للموجودات لا الموجودات فاعلة لعلمه.

المسألة الرابعة عشر
في تعجيزهم عن إقامة الدليل
على أن السماء حيوان مطيع لله تبارك وتعالى بالحركة الدورية

قال أبو حامد: وقد قالوا: إن السماء حيوان وأن لها نفساً نسبتها إلى بدن السماء كنسبة نفوسنا إلى أبداننا. وكما أن أبداننا تتحرك بالإرادة نحو أغراضها بتحريك النفس فكذا السموات. وإن غرض السموات بحركتها الذاتية عبادة رب العالمين على وجه سنذكره.

قال: ومذهبهم في هذه المسألة مما لا يمكن إنكاره ولا ندعي استحالته فإن الله تعالى قادر على أن يخلق الحياة في كل جسم فلا كبر الجسم يمنع من كونه حياً، ولا كونه مستديراً، فإن الشكل المخصوص ليس شرطاً للحياة إذ الحيوانات مع اختلاف أشكالها مشتركة في قبول الحياة. ولكنا ندعي عجزهم عن معرفة ذلك بدليل العقل وأن هذا إن كان صحيحاً فلا يطلع عليه إلا الأنبياء عليهم السلام بإلهام من الله تعالى أو وحي. وقياس العقل ليس يدل عليه، نعم لا يبعد أن يتعرف مثل ذلك بدليل أن وجد الدليل وساعد ولكنا نقول ما أوردوه دليلاً لا يصلح إلا لإفادة ظن فإما أن يفيد قطعاً فلا.

وخيالهم إن قالوا: السماء متحركة وهذه مقدمة حسية. وكل جسم متحرك فله محرك. وهذه مقدمة عقلية إذ لو كان الجسم يتحرك لكونه جسماً لكان كل جسم متحركاً. وكل محرك: فإما أن يكون منبعثاً عن ذات المتحرك كالطبيعة في حركة الحجر إلى أسفل، والإرادة في حركة الحيوان مع القدرة، وإما أن يكون المحرك خارجاً ولكن يحرك على طريق القسر كدفع الحجر إلى فوق. وكل ما يتحرك بمعنى في ذاته فإما أن لا يشعر ذلك الشيء بالحركة ونحن نسميه طبيعة كحركة الحجر إلى أسفل، وإما أن يشعر ونحن نسميه إرادياً ونفسانياً. فصارت الحركة بهذه التقسيمات الحاصرة الدائرة بين النفي والإثبات: إما قسرية، وإما طبيعية، وإما إرادية، وإذا بطل قسمان تعين الثالث. ولا يمكن أن يكون قسرياً لأن المحرك القاسر إما جسم آخر يتحرك بالإرادة أو بالقسر وينتهي لا محالة إلى إرادة، ومهما أثبت في أجسام السموات متحرك بالإرادة فقد حصل الغرض، فأي فائدة في وضع حركات قسرية وبالآخرة لا بد من الرجوع إلى الإرادة. وإما أن يقال أنه يتحرك بالقسر والله هو

المحرك بغير واسطة وهو محال لأنه لو تحرك به من حيث أنه جسم وأنه خالقه للزم أن يتحرك كل جسم، فلا بد وأن تختص الحركة بصفة بها يتميز عن غيره من الأجسام وتلك الصفة هي المحرك القريب: أما بالإرادة، أو الطبع، ولا يمكن أن يقال: إن الله تعالى يحركه بالإرادة لأن إرادته تناسب الأجسام نسبة واحدة فلم استعد هذا الجسم على الخصوص لأن يراد تحريكه دون غيره، ولا يمكن أن يكون ذلك جزافاً، فإن ذلك محال كما سبق في مسألة حدوث العالم، وإذا ثبت أن هذا الجسم ينبغي أن يكون فيه صفة هو مبدأ الحركة بطل القسم الأول وهو تقدير الحركة القسرية. فيبقى أن يقال هي طبيعية وهو غير ممكن، لأن الطبيعة بمجردها قط لا تكون سبباً للحركة لأن معنى الحركة هرب من مكان وطلب لمكان آخر فالمكان الذي فيه الجسم إن كان ملائماً له فلا يتحرك عنه، ولهذا لا يتحرك زق مملوء من الهواء على وجه الماء وإذا غمس في الماء تحرك إلى وجه الماء، فإنه وجد المكان الملائم فسكن والطبيعة قائمة ولكن إن نقل إلى مكان لا يلائمه هرب منه إلى الملائم، كما هرب من وسط الماء إلى حيز الهواء. والحركة الدورية لا يتصور أن تكون له طبيعية لأن كل وضع وأين يفرض الهرب منه فهو عائد إليه. والمهروب عنه بالطبع لا يكون مطلوباً بالطبع ولذلك لا ينصرف زق الهواء إلى باطن الماء ولا الحجر ينصرف بعد الاستقرار على الأرض فيفر إلى الهواء. فلم يبق إلا القسم الثالث وهي الحركة الإرادية.

قلت: أما ما وضع في هذا القول من أن كل متحرك إما أن يتحرك من ذاته، وإما أن يتحرك عن جسم من خارج، وأن هذا هو الذي يسمى قسراً فمعروف بنفسه. وأما أن كل ما يتحرك من ذاته فليس المحرك فيه غير المتحرك، فشيء ليس معروفاً بنفسه وإنما هو مشهور. والفلاسفة يتكلفون البرهان على أن كل متحرك يتحرك من ذاته فله محرك موجود فيه هو غير المتحرك باستعمالهم مقدمات أخر معروفة بنفسها، ومقدمات هي نتائج براهين آخر، وهو أمر يوقف عليه من كتبهم.

وكذلك ليس معروفاً بنفسه أن كل متحرك يتحرك عن محرك من خارج فإنه ينتهي إلى متحرك من تلقائه. فهذه التي وضعت ههنا على أنها مقدمات معروفة بنفسها فيها النوعان جميعاً؛ أعني أن منها: ما هي نتائج، ومنها ما هي معروفة بنفسها. وأما أن المتحرك من ذاته لا من جسم من خارج هو متحرك إما من جوهره وطبيعته، وإما من مبدأ فيه، وأنه ليس يمكن فيه أن يتحرك عن شيء لا يحس، ولا يلمس، مقارن له من خارج كأنك قلت: ما ليس بجسم فإنه معروف بنفسه. وقد رام في هذا القول تكلف بيان، وهو أنه لو كان الأمر كذلك لم تكن الحركة إلى فوق أولى بالنار منها بالأرض، والأمر في ذلك معروف بنفسه. وأما أنه لا يتحرك بجوهره وطبيعته فهو بيّن في الأشياء التي تتحرك حيناً وتسكن حيناً،

لأن الذي بالطبع ليس له أن يفعل الضدين، وأما في الأشياء التي نحس أنها تتحرك دائماً فإنه يحتاج إلى برهان. وأما ما وضع أيضاً في هذا القول من أن المتحرك من ذاته فهو متحرك عن مبدأ فيه:

إما عن مبدأ يُسمى طبيعة، وإما عن مبدأ يسمى نفساً واختياراً، فصحيح إذا تبين أنه ليس ههنا شيء متحرك من ذاته.

وإما ما وضع فيه من أن المبدأ الذي يسمى طبيعة فإنه ليس يتحرك من ذاته في المكان إلا إذا كان في مكان غير ملائم له، فإنه يتحرك إلى المكان الملائم له ويسكن فيه فحق.

وإما ما وضع أيضاً فيه من أن المتحرك دوراً ليس له مكان غير ملائم وملائم ينتقل من أحدهما إلى الثاني، لا لكله ولا لأجزائه فقريب من البيّن بنفسه، وتقرير ذلك قريب وقد ذكر في هذا القول طرف من تقريره وتبينه ولذلك يجب ألا يكون متحركاً بالطبع. إذا فهمنا من الطبع هذا المعنى الذي تقرر وجوده. وكذلك ما وضع فيه أنه إذا لم يكن متحركاً بالطبع فهو يتحرك عن نفس أو قوة تشبه النفس، فإنه يظهر أن النفس في الأجرام السماوية ليس يقال اسم النفس عليها إلا باشتراك، وأكثر ما تطلق الحكماء اسم الطبيعة على كل قوة تفعل فعلاً عقلياً أي جارياً مجرى الترتيب والنظام الذي في الأشياء العقلية، لكن نزهوا السماء عن مثل هذه القوة لكونها عندهم هي التي تعطي هذه القوة المدبرة في جميع الموجودات.

فهذا القول الذي حكاه ههنا عن القدماء هو جدلي من جهة أنه أخذ فيه كثيراً ما هو نتيجة برهان على أنه معروف بنفسه، ومن جهة أنه أخذ فيه مقابلاً ما ليس بمقابل، وهو جدلي من جهة أن مقدماته محمودة مشهورة، وهذه الطريقة في بيان أن الجرم السماوي جرم متنفس هي طريقة ابن سينا. وأما القدماء فإن لهم في هذا المعنى طريقاً هي أوثق من هذه وأبين.

الاعتراض: قال أبو حامد: هو أن نقول: نحن نقرر ثلاثة احتمالات سوى مذهبكم.

الأول: أن نقدر حركة السماء قهراً لجسم آخر مريد لحركتها يدبرها على الدوام وذلك الجسم المحرك لا يكون كرة، ولا يكون محيطاً فلا يكون سماء، فيبطل قولهم أن حركة

السماء إرادية، وأن السماء حيوان، وهذا الذي ذكرناه ممكن وليس في دفعه إلا مجرد الاستبعاد.

قلت: هذا باطل لأنه تبين عندهم أنه ليس خارج السماء جسم آخر، ولا يمكن أن يكون داخل السماء وهذا الجسم إن حرك فلا بد أن يتحرك ويعود السؤال.

قال أبو حامد: والثاني: هو أن يقال الحركة قسرية ومبدأها إرادة الله تعالى فإنا نقول: حركة الجسم إلى أسفل أيضاً قسرية تحدث بخلق الله الحركة فيه، وكذا القول في سائر حركات الأجسام التي ليست حيوانية. فيبقى استبعادهم أن الإرادة لمَ اختصت به وسائر الأجسام تشاركها في الجسمية؟ فقد بينا أن الإرادة القديمة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله وأنهم مضطرون إلى إثبات صفة هذا شأنها في تعيين جهة الحركة الدورية وفي تعيين موضع القطب والنقطة فلا نعيده. والقول الوجيز أن ما استبعدوه في اختصاص الجسم بتعلق الإرادة به من غير تميز بصفة ينقلب عليهم في تميزه بتلك الصفة، فإنا نقول ولم تميز جسم السماء بتلك الصفة التي بها فارق غيره من الأجسام وسائر الأجسام أيضاً أجسام فلمَ حصل فيه ما لم يحصل في غيره؟ فإن علل ذلك بصفة أخرى توجه السؤال في الصفة الأخرى، وهكذا يتسلسل إلى غير نهاية فيضطرون بالآخرة إلى التحكم في الإرادة وإن في المبادىء ما يميز الشيء عن مثله فيخصصه بصفة عن أمثاله.

قلت: أما أن الحجر يتحرك إلى أسفل بصفة فيه مخلوقة والنار إلى فوق والصفتان متضادتان فأمر معروف بنفسه والمكابرة في ذلك قحة وأكبر من ذلك أن يقال: إن الإرادة الأزلية تحدث الحركة فيها دائماً من غير فعل يفعله المريد فيه وإن ذلك ليس مغروزاً في طبيعته وإنها تسمى قسراً، لأنه لو كان كذلك لم يكن للأشياء طبيعة أصلاً ولا حقيقة ولا حد لأنه من المعروف بنفسه أنه إنما اختلفت طبائع الأشياء وحدودها من قبل اختلاف أفعالها، كما هو من المعروف بنفسه أن كل حركة قسرية لجسم فإنما تكون عن جسم من خارج فلا معنى لهذا القول.

وأما قوله: إن وضع فعل الموجود الصادر عنه يقتضي صفة خاصة أن السؤال يبقى في تلك الصفة وهو لم اختصت بذلك الموجود دون ما هو من جنسه مثال ذلك: إن الأرض والنار يشتركان في الجسمية فالقائل: إنما افترقا بصفة زائدة على الجسمية يلزمه أن يقال: ولمَ اختصت صفة النار بالنار وصفة الأرض بالأرض، ولِمَ لم يكن الأمر على القلب؟ فإن هذا من قول من لا يضع

للصفات أنفسها موضوعاً خاصاً. بل يجوز وضع كل صفة في كل موصوف وقائل هذا أيضاً هو ناف للحد وناف لاختلاف الموضوعات واختصاصها بصفات خاصة هو السبب الأول في اختصاص الموجودات بصفات خاصة، وهذا الوضع هو من أصول الأشعرية التي رامت به أبطال الحكمة الشرعية والعقلية وبالجملة العقل.

قال أبو حامد: والثالث: هو أن يسلم أن السماء اختصت بصفة تلك الصفة مبدأ الحركة كما اعتقدوه في هوي الحجر إلى أسفل، إلا أنه لا تشعر به كالحجر. وقولهم: إن المطلوب بالطبع لا يكون مهروباً عنه بالطبع فتلبيس لأنه ليس ثم مفاصلة بالعدد عندهم، بل الجسم واحد والحركة الدورية واحدة فلا للجسم جزء بالفعل ولا للحركة جزء بالفعل، وإنما يتجزى بالوهم فليست تلك الحركة لطلب المكان ولا للهرب من المكان فيمكن أن يخلق جسم وفي ذاته معنى يقتضي حركة دورية وتكون الحركة نفسها مقتضى ذلك المعنى لا أن مقتضى ذلك المعنى طلب المكان، ثم تكون الحركة للوصول إليه. وقولكم: إن كل حركة فهي لطلب مكان أو هرب منه إذا كان ضرورياً فكأنكم جعلتم طلب المكان مقتضى الطبع وجعلتم الحركة غير مقصودة في نفسها، بل وسيلة إليه ونحن نقول: لا يبعد أن تكون الحركة نفس المقتضى لا طلب مكان فما الذي يحيل ذلك.

فاستبان أن ما ذكروه إن ظن أنه أغلب من احتمال آخر، فلا ينبغي قطعاً انتفاء غيره، فالحكم بالقطع على السماء أنه حيوان تحكم محض لا مستند له.

قلت: أما قولهم أن هذه الحركة ليست هي قوة طبيعية تشبه القوة الطبيعية التي في الأرض والنار فحق، وذلك بيّن مما قالوا من أن هذه القوة تشتاق المكان الملائم للجسم الذي وجوده بهذه القوة والجسم السماوي إذ جميع المكان له ملائم فليس يتحرك بمثل هذه القوة، ولذلك سمى هذه القوة الحكماء لا ثقيلة ولا خفيفة، وأما أن هذه القوة هي بإدراك أو بغير إدراك وإن كانت بإدراك فبأي نحو من الإدراك فيبيّن من غير هذا.

وتلخيص هذا هو أن نقول: أما التقدير الأول وهو أن يفرض أن المحرك للسماء جسم آخر غير سماوي فبيّن السقوط بنفسه أو قريب من البين بنفسه. وذلك أن هذا الجسم ليس يمكن فيه أن يحرك الجسم السماوي دوراً إلا وهو متحرك من تلقائه كأنك قلت إنسان أو ملك يديرها من المشرق إلى المغرب. ولو كان ذلك كذلك لكان هذا الجسم المتنفس إما خارج العالم وإما داخله، ومحال أن يكون خارجه، لأنه ليس خارج العالم مكان ولا خلاء على ما تبيّن في

مواضع كثيرة. ويحتاج أيضا ذلك الجسم عندما يحرك أن يثبت على جسم له ساكن، وذلك الجسم الساكن على جسم آخر، ويمر الأمر إلى غير نهاية. ومحال أيضاً أن يكون داخل العالم لأنه لو كان لأدرك بالحس إذ كل جسم داخل العالم محسوس وكان يحتاج أيضاً إلى جسم آخر يحملها سوى الذي يديرها أو يكون الذي يديرها هو الذي يحملها، ولكان الحامل محتاجاً إلى حامل، وكان يجب أن يكون غدد الأجسام المتنفسة المحركة بعدد حركات الأجرام السماوية، وكان يسأل أيضاً في هذه الأجسام هل هي مركبة من الأسطقسات الأربع فتكون كائنة فاسدة أو تكون بسيطة، وإن كانت بسيطة فما طبيعتها؟ وهذا كله مستحيل وبخاصة عند من وقف على طبائع الأجسام البسيطة وعرف عددها وعرف أنواع الأجسام المركبات منها، فالاشتغال بهذا هنا لا معنى له وقد تبرهن في غير ما موضع أن هذه الحركة ليس قسراً إذ كانت مبدأ جميع الحركات وبوساطتها تفيض الحياة على حياة الموجودات فضلاً عن الحركات.

وأما التقدير الثاني: وهو أن يكون الله عز وجل يحركها من غير أن يخلق فيها قوة بها تتحرك، فهو أيضاً قول شنيع بعيد جداً مما يعقله الإنسان، وهو شبيه بمن يقول: إن الله هو الملابس لجميع ما ههنا، والمحرك له وما يدرك من الأسباب والمسببات باطل ويكون الإنسان إنساناً، لا بصفة خلقها الله فيه، وكذلك سائر الموجودات، وإبطال هذا هو إبطال المعقولات لأن العقل إنما يدرك الأشياء من جهة أسبابها وهو قول شبيه بقول من كان يقول من القدماء: إن الله موجود في كل شيء، وهم الرواقيون وسنتكلم مع هؤلاء في الموضع الذي نذكر فيه إبطال الأسباب والمسببات. وأما العناد الثالث فهو يجري مجرى الطبع وهو أن يضع أن حركة السماء من قوة فيها طبيعية وصفة ذاتية لا عن نفس وأن برهانهم على نفي ذلك باطل من قبل أنهم بنوا برهانهم على أن حركة السماء لو كانت طبيعية لكان المكان المطلوب بحركتها الطبيعية هو بعينه المهروب عنه، لأن كل جزء من السماء يتحرك إلى المواضع التي تحرك منها من قبل أن حركتها دوراً. والحركة الطبيعية المكان الذي يهرب منه بالحركة، هو غير المطلوب لأن الذي يتحرك منه هو العرضي والذي يتحرك إليه هو الطبيعي الذي يسكن فيه، وهو وضع باطل من قبل أنهم وضعوا لأجزاء السماء حركات كثيرة لمتحركين كثيرين، وذلك بحسب أصولهم لأنهم يقولون: إن الحركة الدورية واحدة، وأن

الجسم المتحرك بها واحد. فحركة الدور ليس يطلب بها المتحرك مكاناً فيمكن أن يكون خلق فيه معنى يطلب به المتحرك الحركة نفسها، ويكون ذلك المعنى طبيعة لا نفساً. والانفصال عن هذا أن قولهم: هذا إنما هو لمن زعم أن تبديل الكواكب مكانها هو عن حركة طبيعية شبيهة بتبديل المتحركات بالطبع مكانها، ووضعهم الحقيقي هو أن الحركة الدورية ليس يطلب المتحرك بها مكاناً، وإنما يطلب نفس الحركة الدورية وأن ما هذا شأنه فالمحرك له نفس ضرورة لا طبيعة. لأن الحركة ليس لها وجود إلا في العقل، إذ كان ليس يوجد خارج النفس إلا المتحرك فقط، وفيه جزء من الحركة غير متقرر الوجود، فالذي يتحرك إلى الحركة بما هي حركة هو متشوق لها ضرورة، والذي يتشوق الحركة فهو متصور لها ضرورة. وهذا أحد المواضع التي يظهر منها أن الأجرام السماوية هي ذوات عقول وشوق، وقد يظهر ذلك أيضاً من مواضع شتى: أحدها أن المتحرك الواحد من الأجسام الكرية نجده يتحرك الحركتين المتضادتين معاً؛ أعني الغربية والشرقية. وذلك شيء لا يمكن عن الطبيعة. فإن المتحرك بالطبيعة إنما يتحرك حركة واحدة فقط.

وقد تقدم القول في الأشياء التي حركت القوم إلى أن يعتقدوا أن السماء ذات عقل وأبينها أنه لما تبين عندهم أن المحرك لها هو عقل بريء من المادة لزم أن لا يحرك إلا من جهة ما هو معقول ومتصور وإذا كان ذلك كذلك فالمتحرك عنه عاقل ومتصور ضرورة، وقد يظهر ذلك أيضاً من أن حركتها شرط في وجود ما ههنا من الموجودات أو حفظها وليس يمكن أن يكون ذلك عن الإتفاق وهذه الأشياء لا تتبين في هذا الموضع إلا بياناً ذائعاً ومقنعاً.

المسألة الخامسة عشر
في إبطال
ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء

وقد قالوا: إن السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته ومتقرب إليه لأن كل حركة بالإرادة فهي لغرض أن يصور الفعل والحركة من حيوان إلا إذا كان الفعل أولى به من الترك، وإلا فلو استوى الفعل والترك لما تصور الفعل. ثم التقرب إلى الله تعالى ليس معناه طلب الرضا والحذر من السخط فإن الله تعالى يتقدس عن السخط والرضا، وإن أطلق أحد هذه الألفاظ فعلى سبيل المجاز ويكنى بها عن إرادة العقاب وإرادة الثواب، ولا يجوز أن يكون التقرب بطلب القرب منه في المكان، فإنه محال فلا يبقى إلا طلب القرب في الصفات فإن الوجود الأكمل وجوده وكل وجود، فبالإضافة إلى وجوده ناقص وللنقصان درجات وتفاوت فالملك أقرب إليه صفة لا مكاناً وهو المراد بالملائكة المقربين، أي الجواهر العقلية التي لا تتغير ولا تستحيل ولا تفنى وتعلم الأشياء على ما هي عليه، والإنسان كلما ازداد قرباً من الملك في الصفات ازداد قرباً من الله تعالى، ومنتهى طبيعة الآدميين التشبه بالملائكة. وإذا ثبت أن هذا معنى التقرب إلى الله، وأنه يرجع إلى طلب القرب منه في الصفات، وذلك للآدمي بأن يعلم حقائق الأشياء، وبأن يبقى بقاءً مؤبداً على أكمل أحواله الممكن له فإن البقاء على الكمال الأقصى هو لله تعالى والملائكة المقربون كل ما يمكن لهم من الكمال فهو حاضر معهم في الوجود إذ ليس فيهم شيء بالقوة حتى يخرج إلى الفعل، فإذا كمالهم في الغاية القصوى بالإضافة إلى ما سوى الله والملائكة السماوية هي عبارة عن النفوس المحركة للسموات وفيها ما بالقوة وكمالاتها منقسمة إلى ما هو بالفعل كالشكل الكري والهيئة، وذلك حاضر وإلى ما هو بالقوة، وهو الهيئة في الوضع والأين وما من وضع معين إلا وهو ممكن له ولكن ليس له سائر الأوضاع بالفعل فإن الجمع بين جميعها غير ممكن فلما لم يمكنها استيفاء آحاد الأوضاع على الدوام قصد استيفاءها بالنوع فلا يزال يطلب وضعاً بعد وضع وأيناً بعد أين ولا ينقطع قط هذا الإمكان فلا تنقطع هذه الحركات وإنما قصده التشبه بالمبدأ الأول في نيل الكمال الأقصى على حسب الإمكان في حقه، وهو معنى طاعة الملائكة السماوية لله تعالى.

وقد حصل لها التشبه من وجهين:

أحدهما: استيفاء كل وضع ممكن له بالنوع وهو المقصود بالقصد الأول.

والثاني: ما يترتب على حركته من اختلاف النسب في التثليث والتربيع والمقارنة والمقابلة، واختلاف الطوالع بالنسبة إلى الأرض، فيفيض منه الخير على ما تحت فلك القمر وتحصل منه هذه الحوادث كلها، فهذا وجه استكمال النفس السماوية وكل نفس عاقلة فمنشوقة إلى استكمال بذاتها.

قلت: ما حكاه عن الفلاسفة فهو مذهبهم، أو لازم عن مذهبهم، أو يمكن أن ينزل القول فيه على مذهبهم، إلا ما حكاه من أن السماء تطلب بحركتها الأوضاع الجزئية التي لا تتناهى. فإن ما لا نهاية له غير مطلوب إذ كان غير موصول إليه ولم يقله أحد إلا ابن سينا. ومعاندة أبي حامد لهذا القول كافية فيما سيأتي بعد.

والذي تقصده السماء عند القوم إنما هي الحركة نفسها بما هي حركة، وذلك أن كمال الحي بما هو حي هي الحركة، وإنما لحق السكون ههنا الحيوان الكائن الفاسد بالعرض؛ أعني من قبل ضرورة الهيولى، وذلك أن التعب والكلال إنما يدخل على هذا الحيوان من قبل أنه هيولاني. وأما الحيوان الذي لا يلحقه تعب ولا نصب فواجب أن تكون حياته كلها وكماله في الحركة، وتشبهه بخالقه هو إفادته الحياة لما ههنا بالحركة.

وليست هذه الحركة عند القوم من أجل ما ههنا على القصد الأول؛ أعني بالقصد الأول أن يكون الجرم السماوي إنما خلق من أجل ما ههنا، فإن الحركة هو فعله الخاص الذي من أجله وجد. فلو كانت هذه من أجل ما ههنا على القصد الأول لكان الجرم السماوي إنما خلق من أجل ما ههنا، ومحال عندهم أن يخلق الأفضل من أجل الأنقص، لكن عن الأفضل ولا بد يلزم وجود الأنقص، كالرئيس مع المرؤس الذي كماله في غير الرئاسة وإنما الرئاسة ظل كماله. وكذلك العناية بما ههنا هي شبيهة بعناية الرئيس بالمرؤسين الذين لا نجاة لهم ولا وجود إلا بالرئيس، وبخاصة الرئيس الذي ليس يحتاج في وجوده الأتم الأفضل إلى الرئاسة فضلاً عن وجوده.

الاعتراض: قال أبو حامد: والاعتراض على هذا هو أن في مقدمات هذا الكلام ما يمكن النزاع فيه، ولكنا لا نطول به ونعود إلى الغرض الذي عينتموه آخراً ونبطله من وجهين:

أحدهما: إن طلب الاستكمال بالكون في كل أين يمكن أن يكون له حماقة لا طاعة وما هذا كإنسان لم يكن له شغل وقد كفى المؤونة في شهواته وحاجاته فقام وهو يدور في بلد أو بيت ويزعم أنه يتقرب إلى الله تعالى وأنه يستكمل بأن يحصل لنفسه الكون في كل مكان أمكن وزعم أن الكون في الأماكن ممكن له وليس يقدر على الجمع بينها بالعدد فاستوفاه بالنوع، فإن فيه استكمالاً وتقرباً فيسفه عقله فيه ويحمل على الحماقة ويقال: الانتقال من حيز إلى حيز ومن مكان إلى مكان ليس كمالاً يعتد به أو يتشوف إليه ولا فرق بين ما ذكروه وبين هذا.

قلت: قد يظن أن هذا الكلام لسخفه يصدر عن أحد رجلين: إما رجل جاهل، وإما رجل شرير، وأبو حامد مبرأ من هاتين الصفتين ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهلي، ومن غير الشرير قول شريري، على جهة الندور، ولكن يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من الفلتات. فإنه إن سلمنا لابن سينا أن الفلك يقصد بحركته تبديل الأوضاع، وكان تبديل أوضاعه من الموجودات التي ههنا هو الذي يحفظ وجودها بعد أن يوجدها، وكان هذا الفعل منه دائماً فأي عبادة أعظم من هذه العبادة بمنزلة لو أن إنساناً تكلف أن يحرس مدينة من المدن من عدوها بالدوران حولها ليلاً ونهاراً أما كنا نرى أن هذا الفعل من أعظم الأفعال قربة إلى الله تعالى. وأما لو فرضنا حركة هذا الرجل حول المدينة للغرض الذي حكى هو عن ابن سينا من أنه لا يقصد في حركته إلا الاستكمال بأينات غير متناهية لقيل فيه أنه رجل مجنون وهذا هو معنى قوله سبحانه: ﴿إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولاً﴾.

وأما قوله فيه أنه لما لم يمكنها استيفاء الآحاد بالعدد أو جميعها استوفتها بالنوع فإنه كلام مختل غير مفهوم إلا أن يريد أن الحركة لما لم يمكن فيها أن تكون باقية بأجزائها كانت باقية بكليتها، وذلك أن من الحركات ما هي غير باقية لا بأجزائها ولا بكليتها وهي الكائنة الفاسدة، ومنها ما هي باقية بنوعها فاسدة كائنة بأجزائها، ولكن مع هذا يقال فيها أنها حركة واحدة على الوجوه التي فصلت في غير ما موضع من كتبهم أنه يقال في الحركة أنها واحدة.

وأما قوله: لأنه لما لم يمكنه استيفاؤها بالعدد استوفاها بالنوع، فكلام باطل. لأن الحركة السماوية واحدة بالعدد وإنما يقال هذا في الحركات التي دون السماء الكائنة، وذلك أن هذه لما لم يمكن فيها أن تكون واحدة بالعدد كانت واحدة بالنوع، وباقية به من قبل بقاء الحركة الواحدة بالعدد.

قال أبو حامد: والثاني: هو أنا نقول: ما ذكرتموه من الغرض حاصل بالحركة المغربية فلمَ كانت الحركة الأولى مشرقية وهلا كانت حركات الكل إلى جهة واحدة فإن كان في اختلافها غرض فهلا اختلفت بالعكس، فكانت التي هي مشرقية مغربية، والتي هي مغربية مشرقية. فإن كل ما ذكرتموه من حصوُل الحوادث باختلاف الحركات من التثليثات والتسديسات وغير ما يحصل بعكسه. وكذا ما ذكروه من استيفاء الأوضاع والأيون، كيف، ومن الممكن لها الحركة إلى الجهة الأخرى فما بالها لا تتحرك مرة من جانب ومرة من جانب استيفاء لما يمكن لها إن كان في استيفاء كل ممكن كمال. فدل أن هذه خيالات لا حاصل لها وأن أسرار ملكوت السموات لا يطلع عليها بأمثال هذه الخيالات، وإنما يطلع الله تعالى عليها أنبياءه وأولياءه على سبيل الإلهام لا على سبيل الاستدلال ولذلك عجز الفلاسفة من عند آخرهم عن بيان السبب في جهة الحركة واختيارها.

قلت: هذه معاندة سفسطانية وذلك أن النقلة من مسألة إلى مسألة هو من فعل السفسطانية. فإنه كيف يلزم عن عجزهم أن عجزوا عن إعطاء السبب في اختلاف جهات حركات السماء أن يعجزوا عن إعطاء السبب في حركة السماء. أو أن لا يكون لحركتها علة؛ وهذا كلام كله في غاية الركاكة والضعف. وأما هذه المسألة فما أكثر فرحهم بها لأنهم يظنون أنهم قد عجزوا الفلاسفة فيها، والسبب في ذلك جهلهم بأنحاء الطرق المسلوكة في إعطاء الأسباب والمقدار الذي يطلب منها ويعطى في شيء شيء من الموجودات فإنه يختلف باختلاف طبائع الموجودات، وذلك أن الأشياء البسيطة ليس لها سبب فيما يصدر عنها الأنفس طبائعها وصورها، وأما الأمور المركبة فتلفى لها أسباب فاعلة غير صورها، وهي التي أوجبت تركبها واقتران أجزائها بعضها إلى بعض. مثال ذلك: إن الأرض ليس لها سبب في أن كانت تهوي إلى أسفل إلا صفة الأرضية، وليس للنار سبب في أن تعلو إلى فوق الأنفس طبيعتها وصورتها، وبهذه الطبيعة قيل أنها مضادة للأرض، وكذلك الفوق والأسفل ليس لهما سبب به صارت إحدى الجهتين أعلى والأخرى أسفل، بل ذلك بمقتضى طباعهما. وإذا وجب اختلاف الجهات لأنفسها واختلاف الحركات لاختلاف الجهات فليس ههنا سبب يعطى في اختلاف الحركات إلا اختلاف جهات المتحركات، واختلاف الجهات لاختلاف طبائعها؛ أعني أن بعضها أشرف من بعض. مثال ذلك: إن الإنسان إذا أحس بالحيوان يقدم في الحركة إحدى رجليه من جهة من بدنه، ثم يتبع بها الأخرى فقال: لم كان الحيوان يقدم هذه الرجل ويؤخر الأخرى دون أن يكون الأمر بالعكس لم يكن هنالك سبب يوفي في ذلك إلا أن

يقال أنه لا بد في حركة الحيوان من أن يكون رجل يقدمها ورجل يعتمد عليها وذلك يوجب أن يكون للحيوان جهتان يمين ويسار وأن اليمين هي التي تقدم ابتداءً لقوة تختص بها وأن اليسار هو الذي يتبع ابتداء في الأكثر اليمين لقوة تختص بها وأنه لم يمكن أن يكون الأمر بالعكس أعني أن تكون جهة اليمين هي جهة اليسار لأن طبائع الحيوان تقتضي ذلك إما اقتضاء أكثرياً وإما دائماً.

وكذلك الأمر في الأجرام السماوية إذ لو سأل سائل فقال: لمَ تتحرك السماء من جهة دون جهة؟ قيل: لأن لها يميناً ويساراً وبخاصة إذ قد ثبت من أمرها أنها حيوان، إلا أنها يخصها أن جهة اليمين في بعضها هي جهة اليسار في البعض وهي مع هذا الجزء الواحد منها تتحرك إلى الجهتين المتضادتين كالرجل الأيسر الأعسر فكما أنه لو سأل سائل فقال: إن حركة الحيوان كانت تتم لو كان يمينه يساره ويساره يمينه، فلم اختص اليمين بكونه يميناً واليسار بكونه يساراً لقيل له: ليس لذلك سبب، إلا أن طبيعة الجهة المسماة يميناً اقتضت بجوهرها أن تكون يميناً وألا تكون يساراً، وطبيعة اليسار اقتضت بجوهرها أن تكون يساراً وألا تكون يميناً وأن الأشرف للجهة الأشرف كذلك إذا سأل سائل لما اختصت جهة اليمين في الحركة العظمى بكونها يميناً وجهة اليسار بكونها يساراً وقد كان يمكن أن يكون الأمر بالعكس، كالحال في أفلاك الكواكب المتحيرة لم يكن له جواب إلا أن يقال الجهة الأشرف اختصت بالجرم الأشرف كالحال في اختصاص النار بفوق والأرض بأسفل. وأما كون السموات تتحرك بالحركتين المتضادتين ما عدا الحركة اليومية فلضرورة تضاد الحركات ههنا؛ أعني حركة الكون والفساد وليس في طبيعة العقل الإنساني أن يدرك أكثر من هذا بأمثال هذه الأقاويل، وفي هذا الموضع.

فلما اعترض عليهم أبو حامد هذه المسألة وقال: إنه ليس لهم عليها جواب، حكى في ذلك جواباً عن بعض الفلاسفة فقال:

وقال: بعضهم لما كان استكمالها يحصل بالحركة من أي جهة كانت، وكانت انتظام الحوادث الأرضية يستدعي اختلاف حركات، وتعيين جهات كان الداعي لها إلى أصل الحركة التقرب إلى الله تعالى، والداعي إلى جهة الحركة إفاضة الخير على العالم السفلي.

قال: وهذا باطل من وجهين:

أحدهما: أن ذلك إن أمكن أن يتخيل فلنقص بأن مقتضى طبعه السكون احترازاً عن

الحركة والتغير وهو التشبه بالله تعالى على التحقيق فإنه مقدس عن التغير والحركة تغير ولكنه اختار الحركة لإفاضة الخير فإنه كان ينتفع به غيره وليس تثقل عليه الحركة ولا تتعبه فما المانع من هذا الخيال.

والثاني: إن الحوادث تبنى على اختلاف النسب المتولدة من اختلاف جهات الحركات فلتكن الحركة الأولى مغربية وما عداها مشرقية وقد حصل به الاختلاف، ويحصل به تفاوت النسب فلمَ تعينت جهة واحدة، وهذه الاختلافات لا تستدعي إلا أصل الاختلاف، فأما جهة بعينها فليس بأولى من نقيضها في هذا المعنى.

قلت: إن هذا المتكلم رام أن يعطي السبب في ذلك من قبل السبب الغائي لا من قبل الفاعل. وليس يشك أحد من الفلاسفة أن هنالك سبباً غائياً على القصد الثاني هو ضروري في وجود ما ههنا وإن كان لم يوقف عليه بعد على التفصيل لكن لا يشك أنه ما من حركة ههنا ولا مسير ولا رجوع للكواكب إلا ولها مدخل في وجود ما ههنا، حتى لو اختلف منها شيء لاختل الموجود ههنا. ولكن كثيراً من هذه الأسباب الجزئية إما أن لا يوقف عليها أصلاً وإما أن يوقف عليها بعد زمان طويل وتجربة طويلة مثل ما يحكى أن الحكيم أثبته في كتابه «في التدبيرات الفلكية الجزئية». فأما الأمور الكلية فالوقوف عليها يسهل وأصحاب علوم التنجيم قد وقفوا على كثير منها وقد أدرك في زماننا هذا كثير مما وقفت عليه الأمم السالفة من هذا المعنى كالكلدانيين وغيرهم، فلذلك لا ينبغي ألا يعتقد أن لذلك حكمة في الموجودات إذ قد ظهر بالاستقراء أن جميع ما يظهر في السماء هو لموضع حكمة غائية وسبب من الأسباب الغائية، فإنه إنه كان الأمر في الحيوان والإنسان نحو من عشرة آلاف حكمة في زمان قدره ألف سنة، فلا يبعد أن يظهر في آباد السنين الطويلة كثير من الحكمة التي في الأجرام السماوية. وقد نجد الأوائل رمزوا في ذلك رموزاً يعلم تأويلها الحكماء الراسخون في العلم، وهم الحكماء المحققون.

وأما الأول وهو قوله: إن لقائل أن يقول أن التشبه بالله يقتضي له أن يكون ساكناً لأن الله تعالى يتقدس عن الحركة لكن اختار الحركة لما فيها من إفاضة الخير على الكائنات، فإنه كلام مختل فإن الله ليس بساكن ولا متحرك وأن يتحرك الجسم أفضل له من أن يسكن، فإذا تشبه الموجود بالله فإنما يتشبه به بكونه في أفضل حالاته وهي الحركة.

وأما الجواب الثاني فقد تقدم الجواب عنه.

المسألة السادسة عشر
في إبطال قولهم
إن نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم

وأن المراد باللوح المحفوظ نفوس السموات، وأن انتقاش جزئيات العالم فيها يضاهي انتقاش المحفوظات في القوة الحافظة المودعة في دماغ الإنسان، لا أنه جسم عريض صلب مكتوب عليه الأشياء، كما يكتب الصبيان على اللوح لأن تلك الكتابة تستدعي كثرتها اتساع المكتوب عليه، وإذا لم يكن للمكتوب نهاية لم يكن للمكتوب عليه نهاية، ولا يتصور جسم لا نهاية له ولا يمكن خطوط لا نهاية لها على جسم ولا يمكن تعريف أشياء لا نهاية لها بخطوط معدودة.

وقد زعموا؛ أن الملائكة السماوية هي نفوس السموات وأن الملائكة الكروبين المقربين هي العقول المجردة التي هي جواهر قائمة بأنفسها لا تتحيز ولا تتصرف في الأجسام، وأن هذه الصور الجزئية تفيض على النفوس السماوية منها، وهي أشرف من الملائكة السماوية، لأنها مفيدة وتلك مستفيدة والمفيد أشرف من المستفيد ولذلك عبر عن الأشرف بالقلم فقال تعالى علم بالقلم لأنه كالنقاش المفيد مثل القلم وشبه المستفيد باللوح هذا مذهبهم.

والنزاع في هذه المسألة يخالف النزاع فيما قبلها فإن ما ذكروه من قبل ليس محالاً إذ منتهاه كون السماء حيواناً متحركاً لغرض وهو ممكن، وأما هذه فترجع إلى إثبات علم لمخلوق بالجزئيات التي لا نهاية لها وهذا ربما يعتقد استحالته فيطالب بالدليل عليه لأنه تحكم في نفسه.

قلت: هذا الذي حكاه لم يقله أحد من الفلاسفة في علمي إلا ابن سينا؛ أعني أن الأجرام السماوية تتخيل فضلاً على أن تتخيل خيالات لا نهاية لها والإسكندر يصرح في مقالته المسماة «بمبادىء الكل» أن هذه الأجرام ليست متخيلة لأن الخيال إنما كان في الحيوان من أجل السلامة وهذه الأجرام لا تخاف الفساد فالخيالات في حقها باطل، وكذلك الحواس ولو كان لها خيالات لكان لها حواس، لأن الحواس شرط في الخيالات فكل متخيل حساس ضرورة وليس

ينعكس. وعلى هذا لا يصح تأويل اللوح المحفوظ على ما حكاه عنهم، وأما تأويل العقول المفارقة التي تحرك فلكاً فلكاً على جهة الطاعة لها ملائكة مقربين فتأويل جار على أصولهم، وكذلك تسمية نفوس الأفلاك ملائكة سماوية إذا قصد مطابقة ما أدى إليه البرهان وما أتى به الشرع.

قال أبو حامد: واستدلوا: فيه بأن قالوا: ثبت أن الحركة الدورية إرادية والإرادة تتبع المراد. والمراد الكلي لا يتوجه إليه إلا إرادة كلية، والإرادة الكلية لا يصدر منها شيء. فإن كل موجود بالفعل معين جزئي والإرادة الكلية نسبتها إلى آحاد الجزئيات على وتيرة واحدة فلا يصدر عنها شيء جزئي بل لا بد من إرادة جزئية للحركة المعينة. فللفلك بكل حركة جزئية معينة من نقطة إلى نقطة معينة إرادة جزئية لتلك الحركة فله لا محالة تصور لتلك الحركات الجزئية بقوة جسمانية إذا الجزئيات لا تدرك إلا بالقوى الجسمانية، فإن كل إرادة فمن ضرورتها تصور لذلك المراد أي علم به سواء كان جزئياً أو كلياً. ومهما ككان للفلك تصور لجزئيات الحركات وإحاطة بها أحاط لا محالة بما يلزم منها من اختلاف النسب مع الأرض من كون بعض أجزائه طالعة وبعضها غاربة وبعضها في وسط سماء قوم وتحت قوم، وكذلك يعلم ما يلزم من اختلاف النسب التي تتجدد بالحركة من التثليث والتسديس والمقابلة والمقارنة إلى غير ذلك من الحوادث السماوية وسائر الحوادث الأرضية تستند إلى الحوادث السماوية إما بغير واسطة وإما بواسطة واحدة، وإما بوسائط كثيرة وعلى الجملة فكل حادث فله سبب حادث إلى أن ينقطع التسلسل بالارتقاء إلى الحركة السماوية الأبدية التي بعضها سبب للبعض فإذا الأسباب والمسببات ترتقي في سلسلتها إلى الحركات الجزئية السماوية، فالمتصور للحركات متصور للوازمها ولوازم لوازمها إلى آخر السلسلة. ولهذا يطلع على ما يحدث فإن كل ما سيحدث فحدوثه واجب عن علته، فمهما تحققت العلة تحقق المعلول. ونحن إنما لا نعلم ما يقع في المستقبل لأنا لا نعلم جميع أسبابها، ولو علمنا جميع الأسباب لعلمنا المسببات فإنا مهما علمنا أن النار سيلتقي بالقطن مثلاً في وقت معين، فنعلم احتراق القطن ومهما علمنا أن شخصاً سيأكل فنعلم أنه سيشبع وإذا علمنا أن شخصاً سيتخطى الموضع الفلاني الذي فيه كنز مغطى بشيء، خفيف إذا مشى عليه الماشي تعثر رجله بالكنز، وعرفه، فنعلم أنه سيستغني بوجود الكنز ولكن هذه الأسباب لا نعلمها، وربما نعلم بعضها فيقع لنا حدس بوقوع المسبب، فإن عرفنا أغلبها أو أكثرها حصل لنا ظن ظاهر بالوقوع. فلو حصل لنا العلم بجميع الأسباب لحصلت المعرفة بجميع المسببات إلا أن السماويات كثيرة ثم لها اختلاط بالحوادث الأرضية وليس في القوة البشرية الاطلاع عليه ونفوس السموات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الأول ولوازمها ولوازم لوازمها إلى آخر السلسلة.

ولهذا زعموا: أن النائم يرى في نومه ما يكون في المستقبل وذلك باتصاله باللوح المحفوظ ومطالعته ومهما اطلع على الشيء، ربما بقي ذلك بعينه في حفظه وربما تسارعت القوة المتخيلة إلى محاكاتها فإن من غريزتها محاكاتها الأشياء بأمثلة تناسبها بعض المناسبة،

أو الانتقال منها إلى أضدادها فينمحي المدرك الحقيقي عن الحفظ ويبقى مثال الخيال في الحفظ، فيحتاج إلى تعبير ما يمثل الخيال الرجل بشجر والزوجة بخف والخادم ببعض أواني الدار وحافظ مال البر والصدقات بزيت البذر فإن البذر سبب للسراج الذي هو سبب الضياء وعلم التعبير يتشعب عن هذا الأصل.

وزعموا: أن الاتصال بتلك النفوس مبذول إذ ليس ثمّ حجاب ولكنا في يقظتنا مشغولون بما تورده الحواس والشهوات علينا فاشتغالنا بهذه الأمور الحسية صرفنا عنه، وإذا سقط عنا في النوم بعض اشتغال الحواس ظهر به استعداد ما للاتصال.

وزعموا: أن النبي المصطفى يطلع على الغيب بهذا الطريق إلا أن القوة النفسية النبوية قد تقوى قوة لا تستغرقها الحواس الظاهرة فلا جرم يرى هو في اليقظة ما يراه غيره في المنام. ثم القوة الخيالية تمثل له أيضاً ما رآه وربما يبقى الشيء بعينه في ذكره وربما يبقى مثاله فيفتقر مثل هذا الوحي إلى التأويل كما يفتقر مثل ذلك المنام إلى التعبير، ولولا أن جميع الكائنات ثابتة في اللوح المحفوظ لما عرف الأنبياء الغيب في يقظة ولا منام، لكن جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة، ومعناه هذا الذي ذكرناه. فهذا ما أردنا أن نورده ليفهم مذهبهم.

قلت: قد قلنا: إن هذا الرأي ما نعلم أحداً قال به إلا ابن سينا وأما الدليل الذي حكاه عنه فهو واهي المقدمات وإن كانت مقنعة جدلية وذلك أنه يضع أن كل مفعول جزئي فإنه إنما يصدر عن المتنفس من قبل تصور جزئي لذلك المفعول وحركات جزئية بها يكون ذلك المفعول الجزئي. ثم يضيف إلى هذه المقدمة الكبرى مقدمة صغرى وهي: إن السماء متنفسة يصدر عنها أفعال جزئية فيلزم عن ذلك أن يكون يصدر عنها ما يصدر من المفعولات الجزئية والأفعال الجزئية عن تصور جزئي وهو الذي يسمى خيالاً وهذا ليس يظهر في الصنائع فقط، بل في كثير من الحيوان الذي يفعل أفعالاً محدودة كالنحل والعنكبوت وغير ذلك.

والعناد لهذه المقدمات أنه ليس يصدر فعل جزئي عن ذوي العقول إلا من جهة ما ذلك المعنى متخيل خيالاً عاماً، فتصدر عنه أمور جزئية لا نهاية لها. مثال ذلك: إن الصانع إنما تصدر عنه صورة الخزانة من جهة خيال كلي عام لا يختص بخزانة دون خزانة، وكذلك الأمر فيما يصدر من الصنائع بالطبع عن الحيوانات، وكأن هذه الخيالات هي واسطة بين الإدراكات الكلية والجزئية؛ أعني أنها واسطة بين حد الشيء وخياله الخاص به فالأجرام السماوية إن كانت تتخيل فبمثل هذا الخيال الذي هو من طبيعة الكلي لا الخيال الجزئي المستفاد من الحواس. ولا يمكن أن تكون أفعالنا صادرة عن التصور الجزئي ولذلك ما

يرى القوم أن الصور الخيالية التي تصدر عنها أفعال الحيوانات المحدودة هي كالمتوسطة بين المعقولات والصور الخيالية الشخصية، مثل الصورة التي يفر بها البغاث من الجوارح والتي بها تصنع النحل بيوتها. وأما الصانع الذي يحتاج إلى مثال جزئي محسوس فهو الذي ليس عنده هذا المثال الكلي الذي هو ضروري في صدور ما يصدر عنه من الجزئيات. وهذا الخيال الكلي هو الباعث للإرادة الكلية التي لا تقصد شخصاً دون شخص. وأما الإرادات الجزئية فهي التي تقصد شخصاً دون شخص من النوع الواحد وهذا لا يوجد في الأجرام السماوية، وإما أن توجد إرادة عامة للشيء الكلي بما هو كلي فهو مستحيل لأن الكلي ليس له وجود خارج الذهن ولا هو كائن فاسد فتقسيمه أولاً الإرادة إلى كلية وجزئية غير صواب، اللّهم إلا أن يقال: إن الأجرام السماوية تتحرك نحو حدود الأشياء بغير أن يقترن الحد بتخيل شخص من أشخاص الموجودات بخلاف ما هو الأمر عندنا.

وقوله إن الإرادة الكلية ليس يحصل عنها جزئي خطأ إذا فهم من الإرادة الكلية ما لا يخص شخصاً دون شخص، بل خيال عام كحال الملك في اتخاذه الأجناد والمقاتلة، وأما إن فهم من الإرادة تعلقها بالمعنى الكلي بعينه فليس تتعلق به إرادة أصلاً ولا توجد إرادة بهذه الصفة إلا من الجهة التي قلنا. فالأجرام السماوية إن تبيّن من أمرها أنها تعقل ما ههنا من جهة ما تتخيل، فذلك من جهة الخيالات العامة التي تلزم الحدود لا من جهة الخيالات الجزئية التي تلزم الإحساسات، والأظهر أن لا يكون ذلك عن التصور الجزئي وبخاصة إذا قيل أن ما يصدر عنها ههنا إنما يصدر على القصد الثاني. لكن مذهب القوم أنها تعقل أنفسها وتعقل ما ههنا، وهل تعقل ما ههنا على أنه غير ذواتها فيه نظر يفحص عنه في المواضع الخاصة به وبالجملة إن كانت عالمة فاسم العلم مقول على علمنا وعلمها باشتراك الاسم.

وأما ما يقوله: في هذا الفصل في سبب الرؤيا والوحي فهو شيء انفرد به ابن سينا وآراء القدماء في ذلك غير هذا الرأي، وأما وجود علم لأشخاص غير متناهية بالفعل من جهة ما هو علم شخصي فشيء ممتنع؛ وأعني بالعلم الشخصي الإدراك المسمى خيالاً، ولم يكن معنى لإدخال مسألة الرؤيا والوحي في هذا الموضع، إلا أن يتطرق بذلك إلى كثرة المعاندة وهو فعل سفسطاني لا جدلي. وهذا الذي قلته من أمر تخيل الأجرام السماوية خيالات متوسطة بين

الخيالات الجزئية والكلية هو قول مقنع. والذي يلزم عن أصول القوم أن الأجرام السماوية لا تتخيل أصلاً، لأن هذه الخيالات كما قلنا إنما هي لموضع السلامة سواء كانت عامة أو خاصة وهي أيضاً من ضرورة تصورنا بالعقل، ولذلك كان تصورنا كائناً فاسداً وتصور الأجرام السماوية إذ كان غير كائن ولا فاسد فيجب أن لا يقترن بخيال وألا يستند إليه بوجه من الوجوه، ولذلك ليس ذلك الإدراك لا كلياً ولا جزئياً، بل يتحد هنالك العلمان ضرورة؛ أعني الكلي والجزئي وإنما يتميز ههنا في المواد من قبل تلك ومن هذه الجهة وقع الإعلام بالغيوب والرؤيا وما أشبه ذلك وهذا يبيّن على التمام في موضعه.

قال أبو حامد: والجواب: أن نقول: بم تنكرون على من يقول أن النبي يعرف الغيب بتعريف الله تعالى على سبيل الابتداء وكذا من يرى في المنام، فإنما يعرفه بتعريف الله تعالى أو بتعريف ملك من الملائكة فلا يحتاج إلى شيء مما ذكرتموه فلا دليل في هذا ولا دليل لكم في ورود الشرع باللوح والقلم، فإن أهل الشرع لم يفهموا من اللوح والقلم هذا المعنى فلا متمسك في الشرعيات ينفي التمسك بمسالك العقول وما ذكرتموه وإن اعترف بإمكانه مهما لم يشترط نفي النهاية عن هذه المعلومات فلا يعرف وجوده ولا يتحقق كونه وإنما السبيل فيه أن يتعرف من الشرع لا من العقل.

وأما ما ذكرتموه من الدليل العقلي أولاً فمبني على مقدمات كثيرة لسنا نطول بإبطالها ولكنا ننازع في ثلاث مقدمات منها.

المقدمة الأولى قولكم: إن حركة السماء إرادية وقد فرغنا من هذه المسألة وإبطال دعواكم فيها.

الثانية: أنه إن سلم ذلك مسامحة له لكم فقولكم أنه يفتقر إلى تصور جزئي للحركات الجزئية فغير مسلم بل ليس ثم جزء عندكم في الجسم فإنه شيء واحد وإنما يتجزى بالوهم ولا في الحركة فإنها واحدة بالاتصال فيكفي تشوقها إلى استيفاء الأيون الممكنة لها، كما ذكروه وكيفها التصور الكلي والإرادة الكلية. ولنمثل للإرادة الكلية والجزئية مثالاً ليفهم غرضهم، فإذا كان للإنسان غرض كلي في أن يحج بيت الله تعالى مثلاً فهذه الإرادة الكلية لا تصدر منها الحركة لأن الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة بمقدار مخصوص بل لا يزال يتجدد للإنسان في توجهه إلى البيت تصور بعد تصور المكان الذي يتخطاه والجهة التي يسلكها ويتبع كل تصور جزئي إرادة جزئية للحركة عن المحل الموصول إليه بالحركة، فهذا ما أرادوه بالإرادة الجزئية التابعة للتصور الجزئي وهو مسلم لأن الجهات متعددة في التوجه إلى مكة والمسافة غير متعينة فيفتقر تعيين مكان عن مكان وجهة عن جهة إلى إرادة أخرى جزئية. وأما الحركة السماوية فلها وجه واحد فإن الكرة إنما تتحرك على نفسها وفي حيزها لا تجاوزها والحركة المرادة، وليس ثم إلا وجه واحد وضرب واحد وجسم واحد فهو كهوي

الحجر إلى أسفل فإنه يطلب الأرض في أقرب طريق وأقرب الطرق الخط المستقيم فتعين الخط المستقيم فلم يفتقر فيه إلى تجدد سبب حادث سوى الطبيعة الكلية الطالبة للمركز مع تجدد القرب والبعد والوصول إلى حد والصدور عنه فكذلك يكفي في تلك الحركة الإرادة الكلية للحركة ولا يفتقر إلى مزيد، فهذه مقدمة تحكموا بوضعها.

قلت: أما قول أبي حامد: والجواب أن يقال: بمَ تنكرون، إلى قوله فلا يحتاج إلى شيء مما ذكرتموه.

هو جواب من جنس المسموع لا من جنس المعقول، فلا معنى لإدخاله في هذا الكتاب. والفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع فإن أدركته استوى الإدراكان وكان ذلك أتم في المعرفة وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنساني عنه وأن يدركه الشرع فقط. واعتراضه عليهم في تأويل اللوح والقلم هو شيء خارج عن هذه المسألة فلا معنى أيضاً لإدخاله وهذا التأويل في علم الغيب لابن سينا ليس بشيء.

وأما المعاندة العقلية التي أتى بها في هذا الباب لابن سينا فهي معاندة صحيحة. فإنه ليس للسماء حركات جزئية في مسافات جزئية حتى يقتضي ذلك أن يكون لها تخيل، فإن المتنفس الذي يتحرك حركات جزئية في أمكنة جزئية له لا محالة تخيل لتلك التي يتحرك عليها ولتلك الحركات إذا كانت تلك المسافات غير مدركة له بالبصر والمستدير كما قال إنما يتحرك من حيث هو مستدير حركة واحدة وإن كان يتبع تلك الحركة الواحدة حركات كثيرة متفننة جزئية فيما دونها من الموجودات. فإنه ليس المقصود عندهم من تلك الجزئيات إلا حفظ الأنواع فقط التي تلك الجزئيات جزئيات لها لا وجود جزئي جزئي من تلك الجزئيات من جهة ما هو جزئي، فإنه إن كان الأمر كذلك لزم أن تكون السماء ولا بد متخيلة، فالنظر إنما هو في الجزئيات الحادثة عنها في هل هي مقصودة لأنفسها أو لحفظ النوع فقط؟ وليس يمكن أن يبيّن هذا في هذا الموضع لكن يظهر أن ههنا ولا بد عناية بالجزئيات من جهة وجود المنامات الصادقة وما يشبه ذلك من تقدمة المعرفة بما يحدث في المستقبل وهي في الحقيقة عناية بالنوع.

المقدمة الثالثة: قال أبو حامد: وهو التحكم البعيد جداً قولهم أنه إذا تصور الحركات الجزئية تصور أيضاً توابعها ولوازمها، وهذا هوس محض كقول القائل أن الإنسان إذا تحرك وعرف حركته ينبغي أن يعرف ما يلزم من حركته من موازاة ومجاورة وهو نسبته إلى

الأجسام التي فوقه وتحته ومن جوانبه وأنه إذا مشى في شمس ينبغي أن يعلم المواضع التي يقع عليها ظله والمواضع التي لا يقع وما يحصل من ظله من البرودة يقطع الشعاع في تلك المواضع وما يحصل من الانضغاط لأجزاء الأرض تحت قدمه، وما يحصل من التفرق فيها وما يحصل في أخلاطه في الباطن من الاستحالة بسبب الحركة إلى الحرارة وما يستحيل من أجزائه إلى العرق وهلم جراً إلى جميع الحوادث في بدنه وفي غيره من بدنه مما الحركة علة فيه أو شرط أو مهيء أو معد وهو هوس لا يتخيله عاقل ولا يغتر به إلا جاهل وإلى هذا يرجع هذا التحكم. على أنا نقول هذه الجزئيات المفصلة المعلومة لنفس الفلك هي الموجودة في الحال، أو ينضاف إليها ما يتوقع كونها في الاستقبال فإن قصرتموه على الموجود في الحال بطل اطلاعه على الغيب واطلاع الأنبياء في اليقظة وسائر الخلق في النوم على ما سيكون في الاستقبال بواسطته، ثم بطل مقتضى الدليل فإنه تحكم بأن من عرف الشيء عرف لوازمه وتوابعه حتى لو عرفنا جميع أسباب الأشياء لعرفنا جميع الحوادث المستقبلة وأسباب جميع الحوادث حاضرة في الحال فإنها هي الحركة السماوية ولكن تقتضي المسبب، أما بواسطة أو بوسائط كثيرة. وإذا تعدى إلى المستقبل لم يكن له آخر فكيف يعرف تفصيل الجزئيات في الاستقبال إلى غير نهاية وكيف يجتمع في نفس مخلوق في حالة واحدة من غير تعاقب علوم جزئية مفصلة لا نهاية لأعدادها ولا غاية لآحادها ومن لا يشهد له عقله باستحالة ذلك فلييأس من عقله. فإن قلبوا علينا هذا علم الله تعالى فليس تعلق علم الله بالاتفاق بمعلوماته على نحو تعلق العلوم التي هي للمخلوقات بل مهما دار نفس الفلك دورة نفس الإنسان كان من قبيل نفس الإنسان فإنه شاركه في كونه مدركاً للجزئيات بواسطة فإن لم يلتحق به قطعاً كان الغالب على الظن أنه من قبيله فإن لم يكن غالباً على الظن فهو ممكن والإمكان يبطل دعواهم القطع بما قطعوا به.

فإن قيل حق النفس الإنسانية في جوهرها أن تدرك أيضاً جميع الأشياء ولكن اشتغالها بنتائج الشهوة والغضب والحرص والحقد والحسد والجوع والألم، وبالجملة عوارض البدن وما يورده الحواس عليه حتى إذا أقبلت النفس الإنسانية على شيء واحد شغلها عن غيره. وأما النفوس الفلكية فبريّة عن هذه الصفات لا يعتريها شاغل ولا يستغرقها هم وألم وإحساس فعرفت جميع الأشياء.

قلنا: عرفتم أنه لا شاغل لها وهلا كانت عبادتها واشتياقها إلى الأول مستغرقاً لها وشاغلاً لها عن تصور الجزئيات المفصلة أو ما الذي يحمل تقدير مانع آخر سوى الغضب والشهوة وهذه الموانع المحسوسة، ومن أين عرف انحصار المانع في القدر الذي شاهدناه من أنفسنا، وفي العقلاء شواغل من علو الهمة وطلب الرئاسة ما يستحيل تصوره عند الأطفال ولا يعتقدونها شاغلاً ومانعاً، فمن أين يعرف استحالة ما يقوم مقامها في النفوس الفلكية.

هذا ما أردنا أن نذكره في العلوم الملقبة عندهم بالإلهية.

قلت: أما استبعاده أن يكون ههنا عقل بريء من المادة يعقل الأشياء بلوازمها الذاتية على جهة الحصر لها، فليس امتناعه من الأمور المعروفة بأنفسها

ولا أيضاً وجوب وجوده من الأمور المعروفة بأنفسها، لكن القوم، أعني الفلاسفة يزعمون أنه قد قام البرهان عندهم على وجود عقل بهذه الصفة.

وأما وجود خيالات غير متناهية فممتنع على كل جزئي متخيل، وأما وجود ما لا نهاية له في العلم القديم، وكيف يقع الأعلام بالجزئيات الحادثة في المستقبل للإنسان من قبل العلم القديم فأمر يدعي القوم أن عندهم بيانه من قبل أن النفس تعقل من ذلك المعنى الكلي الذي في العقل لا من الجزئي الذي يخص وقتها، والأشخاص المعروفة عندها، لأن النفس هي بالقوة جميع الموجودات وما بالقوة فهو يخرج إلى الفعل: إما من قبل الأمور المحسوسة، وإما من قبل طبيعة العقل المتقدمة على المحسوسات في الوجود؛ أعني العقل الذي من قبله صارت الموجودات المحسوسة معقولة متقنة لا من جهة أن في ذلك العلم خيالات لأشخاص لا نهاية لهم.

وبالجملة فيزعمون: إنه قد اتحد العلمان الكلي والجزئي في العلم المفارق للمادة، وإنه إذا فاض ذلك العلم على ما ههنا انقسم إلى كلي وجزئي وليس ذلك العلم لا كلياً ولا جزئياً.

وهذا أو ضده ليس يمكن أن يتبين في هذا الموضع وإنما التكلم في هذه الأشياء في هذا الموضع بمنزلة من أخذ مقدمات هندسية ليس لها شهرة تفعل فيها تصديقاً ولا إقناعاً في بادىء الرأي فضرب بعضها ببعض؛ أعني جعل يعرض بعضها على بعض فإن ذلك من أضعف أنواع الكلام وأخسه لأنه ليس يقع بذلك تصديق برهاني ولا إقناعي.

وكذلك العلم بالفروق التي بين نفوس الأجرام السماوية وبين نفس الإنسان هي كلها مطالب غامضة ومتى تكلم في شيء منها في غير موضعه أتى الكلام فيها إما غريباً وإما إقناعياً، وفي بادىء الرأي؛ أعني من مقدمات ممكنة مثل قولهم: إن النفس الغضبية والشهوانية تعوق النفس الإنسانية عن إدراك ما شأن النفس أن تدركه، فإن هذه الأقاويل وأمثالها يظهر من أمرها أنها ممكنة وأنها تحتاج إلى أدلة وأنها يتطرق إليها إمكانات كثيرة متقابلة.

فهذا آخر ما رأينا أن نذكره في تعريف الأقاويل التي وقعت في هذا الكتاب في المسائل الإلهية، وهي معظم ما في هذا الكتاب. ثم نقول بعد هذا إن شاء الله تعالى في المسائل الطبيعية.

أما الملقب

بالطبيعيات

فهي علوم كثيرة

نذكر أقسامها إلى قوله: وإنما نخالفهم من جملة هذه العلوم في أربع مسائل:

قلت: أما ما عدده من أجناس «العلم الطبيعي» الثمانية فصحيح على مذهب أرسطو.

وأما العلوم التي عددها على أنها فروع له فليس كما عدها.

أما الطب فليس هو من العلم الطبيعي، وهو صناعة عملية تأخذ مبادئها من العلم الطبيعي لأن العلم الطبيعي نظري والطب عملي. وإذا تكلمنا في شيء مشترك للعلمين فمن جهتين مثل تكلمنا في الصحة والمرض وذلك أن صاحب العلم الطبيعي ينظر في الصحة والمرض من حيث هما من أجناس الموجودات الطبيعية، والطبيب ينظر فيهما من حيث يحفظ أحدهما ويبطل الآخر؛ أعني أنه ينظر في الصحة من حيث يحفظها وفي المرض من حيث يزيله.

وأما علم أحكام النجوم فليس هو أيضاً منها، وإنما هو علم بتقدمة المعرفة بما يحدث في العالم وهو من نوع الزجر والكهانة. ومن هذا الجنس هو أيضاً علم الفراسة إلا أن علم الفراسة هو علم بالأمور الخفية الحاضرة لا المستقبلة.

وعلم التعبير هو أيضاً من نحو علوم تقدمة المعرفة بما يحدث وليس هذا الجنس من العلم لا نظرياً ولا عملياً وإن كان قد يظن به أنه ينتفع به في العمل.

وأما علوم الطلسمات فهي باطلة فإنه ليس يمكن إن وضعنا أن للنصب

الفلكية تأثيراً في الأمور المصنوعة أن يكون ذلك التأثير لها إلا في المصنوع لا أن يتعدى تأثير ذلك المصنوع إلى شيء آخر خارج عنه.

وأما علوم الحيل فهي داخلة في باب التعجب ولا مدخل لها في الصنائع النظرية.

وأما الكيمياء فصناعة مشكوك في وجودها وإن وجدت فليس يمكن أن يكون المصنوع منها هو المطبوع بعينه لأن الصناعة قصاراها إلى أن تتشبه بالطبيعة ولا تبلغها في الحقيقة وأما هل تفعل شيئاً يشبه في الجنس الأمر الطبيعي فليس عندنا ما يوجب استحالة ذلك ولا إمكانه والذي يمكن أن يوقف منه على ذلك هو طول التجربة مع طول الزمان.

وأما الأربع مسائل التي ذكر فنحن نذكر واحدة واحدة منها.

قال أبو حامد: المسألة الأولى: حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة وليس في المقدور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون السبب.

والثانية: قولهم أن النفوس الإنسانية جواهر قائمة بأنفسها ليست منطبعة في الجسم وإن معنى الموت انقطاع علاقتها عن البدن بانقطاع التدبير وإلا فهو قائم بنفسه في كل حال وزعموا أن ذلك عرف بالبرهان العقلي.

الثالثة: قولهم أن هذه النفوس يستحيل عليها العدم بل هي إذا وجدت فهي أبدية سرمدية لا يتصور فناؤها.

الرابعة: قولهم أن هذه النفوس يستحيل ردها إلى الأجساد.

وإنما لزم النزاع في الأولى من حيث أنه ينبني عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة مثل قلب العصا ثعباناً وإحياء الموتى وشق القمر ومن جعل مجاري العادات لازمة لزوماً ضرورياً أحال جميع ذلك وأولوا ما في القرآن من إحياء الموتى وقالوا أراد به إزالة موت الجهل بحياة العلم وأولوا تلقف العصا سحر السحرة على إبطال الحجة الإلهية الظاهرة على يدي موسى شبهات المنكرين وأما شق القمر فربما أنكروا وجوده وزعموا أنه لم يتواتر.

ولم تثبت الفلاسفة من المعجزات الخارقة للعادات إلا في ثلاثة أمور.

أحدها: في القوة المتخيلة فإنهم زعموا أنها إذا استولت وقويت ولم يستغرقها الحواس والاشتغال أطلعت على اللوح المحفوظ وانطبع فيها صور الجزئيات الكائنة في المستقبل وذلك في اليقظة للأنبياء ولسائر الناس في النوم فهذه خاصية النبوة للقوة المتخيلة.

الثاني: خاصية في القوة العقلية النظرية وهو راجع إلى قوة الحدس وهو سرعة الانتقال من معلوم إلى معلوم فرب ذكي إذا ذكر له المداول تنبه للدليل وإذا ذكر له الدليل تنبه للمدلول من نفسه وبالجملة إذا خطر له الحد الأوسط تنبه للنتيجة وإذا حضر في ذهنه حد النتيجة خطر بباله الحد الأوسط الجامع بين طرفي النتيجة والناس في هذا منقسمون فمنهم من يتنبه بنفسه ومنهم من يتنبه بأدنى تنبيه ومنهم من لا يدرك مع التنبيه إلا بتعب كثير وإذا جاز أن ينتهي طرف النقصان إلى من لا حدس له أصلاً حتى لا يتهيأ لفهم المعقولات مع التنبيه جاز أن ينتهي طرف القوة والزيادة إلى أن يتنبه لكل المعقولات أو لأكثرها وفي أسرع الأوقات وأقربها. ويختلف ذلك بالكمية في جميع المطالب أو بعضها وفي الكيفية حتى يتفاوت في السرعة والقرب فرب نفس مقدسة صافية تستمر حدساً في جميع المعقولات وفي أسرع الأوقات فهو النبي الذي له معجزة من القوة النظرية فلا يحتاج في المعقولات إلى تعلم بل كأنه متعلم من نفسه وهو الذي وصف بأنه يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور.

الثالث: القوة النفسية العملية قد تنتهي إلى حد تتأثر بها الطبيعيات وتتسخر مثاله أن النفس منا إذا توهمت شيئاً خدمتها الأعضاء والقوى التي فيها فتحركت إلى الجهة المتخيلة المطلوبة حتى إذا توهم شيئاً طيب المذاق تحلبت أشداقه وانتهضت القوة الملعبة الفياضة باللعاب من معادنه وإذا تصور الوقاع انتهضت القوة فنشرت الآلة بل إذا مشى على جذع ممدود على فضاء طرفاه على حائطين اشتد وهمه للسقوط فانفعل الجسم بتوهمه وسقط ولو كان ذلك على الأرض لمشى عليه ولم يسقط وذلك لأن الجسم والقوى الجسمانية خلقت خادمة مسخرة للنفوس ويختلف ذلك باختلاف صفاء النفوس وقوتها. فلا يبعد أن تبلغ قوة النفس إلى حد تخدمه القوة الطبيعية في غير بدنه لأن نفسه ليست منطبعة في بدنه إلا أن له نوع نزوع وشوق إلى تدبيره خلق ذلك في جبلته فإذا جاز أن تطيعه أجسام بدنه لم يمتنع أن يطيعه غير بدنه فيتطلع نفسه إلى هبوب ريح أو نزول مطر أو هجوم صاعقة أو تزلزل أرض تنخسف بقوم وذلك موقوف حصوله على حدوث برودة أو سخونة أو حركة في الهواء فيحدث من نفسه تلك السخونة أو البرودة، وتتولد منه هذه الأمور من غير حضور سبب طبيعي ظاهر، ويكون ذلك معجزة للنبي ولكن إنما يحصل ذلك في هواء مستعد للقبول ولا ينتهي إلى أن ينقلب الخشب حيواناً أو ينشق القمر الذي لا يقبل الانخراق.

فهذا مذهبهم في المعجزات ونحن لا ننكر شيئاً مما ذكروه وأن ذلك مما يكون للأنبياء وإنما ننكر اقتصارهم عليه ومنعهم قلب العصي ثعباناً وإحياء الموتى وغيره فلزم الخوض في هذه المسألة لإثبات المعجزات ولأمر آخر وهو نصرة ما أطبق عليه المسلمون من أن الله تعالى قادر على كل شيء فلنخض في المقصود ع

قلت أما الكلام في المعجزات فليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول لأن هذه كانت عندهم من الأشياء التي لا يجب أن يتعرض للفحص عنها وتجعل مسائل فإنها مبادىء الشرائع، والفاحص عنها والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة

عندهم مثل من يفحص عن سائر مبادىء الشرائع العامة مثل هل الله موجود؟ وهل السعادة موجودة؟ وهل الفضائل موجودة؟ وأنه لا يشك في وجودها وإن كيفية وجودها هو أمر إلهي معجز عن إدراك العقول الإنسانية، والعلة في ذلك أن هذه هي مبادىء الأعمال التي يكون بها الإنسان فاضلاً، ولا سبيل إلى حصول العلم إلا بعد حصول الفضيلة، فوجب ألا يتعرض للفحص عن المبادىء التي توجب الفضيلة قبل حصول الفضيلة وإذا كانت الصنائع العلمية لا تتم إلا بأوضاع ومصادرات يتسلمها المعلم أولاً فأحرى أن يكون ذلك في الأمور العملية. وأما ما حكاه في أسباب ذلك عن الفلاسفة فهو قول لا أعلم أحداً قال به إلا ابن سينا. وإذا صح الوجود وأمكن أن يتغير جسم عما ليس بجسم ولا قوة في جسم بغير استحالة فإن ما أعطى من ذلك السبب ممكن، وليس كل ما كان ممكناً في طبعه يقدر الإنسان أن يفعله فإن الممكن في حق الإنسان معلوم وأكثر الممكنات في أنفسها ممتنعة عليه فيكون تصديق النبي أن يأتي بخارق هو ممتنع على الإنسان ممكن في نفسه، وليس يحتاج في ذلك أن يضع أن الأمور الممتنعة في العقل ممكنة في حق الأنبياء.

وإذا تأملت المعجزات التي صح وجودها وجدتها من هذا الجنس وأبينها في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارقاً من طريق السماع كانقلاب العصى حية وإنما ثبت كونه معجزاً بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان وجد ويوجد إلى يوم القيمة. وبهذا فاقت هذه المعجزات سائر المعجزات. فليكتف بهذا من لم يقنع بالسكوت عن هذه المسألة وليعرف أن طريق الخواص في تصديق الأنبياء طريق آخر قد نبه عليه أبو حامد في غير ما موضع وهو الفعل الصادر عن الصفة التي بها سمي النبي نبياً الذي هو الإعلام بالغيوب ووضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق.

وأما ما حكاه في الرؤيا عن الفلاسفة فلا أعلم أحداً قال به من القدماء إلا ابن سينا والذي يقول به القدماء في أمر الوحي والرؤيا إنما هو عن الله تبارك وتعالى بتوسط موجود روحاني ليس بجسم وهو واهب العقل الإنساني عندهم وهو الذي تسميه الحدث منهم العقل الفعال ويسمى في الشريعة ملكاً.

فلنعد إلى ما قاله في المسائل الأربع.

المسألة الأولى (من العلم الطبيعي)
(المسألة السابعة عشر)
(السببية)

قال أبو حامد: الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل: الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلم جراً إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف. وإن اقترانهما لما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفوت بل لتقدير. وفي المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون حز الرقبة، وإدامة الحيوة مع حز الرقبة، وهلم جراً إلى جميع المقترنات. وأنكر الفلاسفة إمكانه وادعوا استحالته. والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول فلنعين مثالاً واحداً وهو الاحتراق والقطن مثلاً مع ملاقاة النار فإنا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق، ونجوز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاة النار وهم ينكرون جوازه.

وللكلام في هذه المسألة ثلاث مقامات:

المقام الأول: أن يدعي الخصم أن فاعل الاحتراق هو النار فقط وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار، فلا يمكنه الكف عما هو في طبعه بعد ملاقاته لمحل قابل له.

وهذا ما ننكره بل نقول فاعل الاحتراق يخلق السواد في القطن، والتفرق في أجزائه، وجعله حراقاً ورماداً هو الله تعالى أما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة فأما النار فهي جماد لا فعل لها. فما الدليل على أنها الفاعل، وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به، وإنه لا علة

سواه إذ لا خلاف في أن ائتلاف الروح بالقوى المدركة والمحركة في نطف الحيوانات ليس يتولد عن الطبائع المحصورة في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، ولا أن الأب فاعل الجنين بإيقاع النطفة في الرحم، ولا هو فاعل حيوته وبصره وسمعه وسائر المعاني التي فيه، ومعلوم أنها موجودة عنده ولم يقل أحد أنها موجودة به، بل وجودها من جهة الأول إما بغير واسطة وإما بواسطة الملائكة الموكلين بهذه الأمور الحادثة وهذا مما تقطع به الفلاسفة القائلون بالصانع والكلام معهم فقد تبين أن الوجود عند الشيء لا يدل أنه موجود به. بل نبين هذا بمثال وهو أن الأكمه لو كان في عينيه غشاوة ولم يسمع من الناس الفرق بين الليل والنهار لو انكشفت الغشاوة عن عينيه نهاراً وفتح أجفانه فرأى الألوان ظن أن الإدراك الحاصل في عينيه لصور الألوان فاعلة فتح البصر وأنه مهما كان بصره سليماً ومفتوحاً والحجاب مرتفعاً والشخص المقابل متلوناً، فيلزم لا محالة أن يبصر ولا يعقل ألا يبصر حتى إذا غربت الشمس وأظلم الهواء. علم أن نور الشمس هو السبب في انطباع الألوان في بصره، فمن أين يأمن الخصم أن يكون في المبادي للوجود علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث عند حصول ملاقاة بينها، إلا أنها ثابتة ليس تنعدم ولا هي أجسام متحركة فتغيب ولو انعدمت أو غابت لأدركنا التفرقة وفهمنا أن ثم سبباً وراء ما شاهدناه وهذا ما لا مخرج عنه على قياس أصلهم. ولهذا اتفق محققوهم على أن هذه الأعراض والحوادث التي تحصل عند وقوع الملاقاة بين الأجسام، وعلى الجملة عند اختلاف نسبها إنما تفيض من عند واهب الصور وهو ملك أو ملائكة حتى قالوا انطباع صورة الألوان في العين يحصل من جهة واهب الصور، وإنما طلوع الشمس والحدقة السليمة والجسم المتلون معدات ومهيئات لقبول المحل هذه الصورة وطردوا هذا في كل حادث، وهذا يبطل دعوى من يدعي أن النار هي الفاعلة للاحتراق، والخبز هو الفاعل للشبع، والدواء هو الفاعل للصحة، إلى غير ذلك من الأسباب.

قلت: أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطاني، والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه، وإما منقاد لشبهة سفسطانية عرضت له في ذلك. ومن ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل. وأما أن هذه الأسباب مكتفية بنفسها في الأفعال الصادرة عنها أو إنما تتم أفعالها بسبب من خارج، إما مفارق، وإما غير مفارق، فأمر ليس معروفاً بنفسه وهو مما يحتاج إلى بحث وفحص كثير. وإن ألفوا هذه الشبهة في الأسباب الفاعلة التي يحس أن بعضها يفعل بعضاً لموضع ما ههنا من المفعولات التي لا يحس فاعلها، فإن ذلك ليس بحق. فإن التي لا تحس أسبابها إنما صارت مجهولة ومطلوبة من أنها لا يحس لها أسباب فإن كانت الأشياء التي لا تحس لها أسباب مجهولة بالطبع، ومطلوبة، فما ليس بمجهول

فأسبابه محسوسة ضرورة، وهـذا من فعل من لا يفـرق بين المعروف بنفسه والمجهول. فما أتى به في هذا الباب مغالطة سفسطانية.

وأيضاً فماذا يقولون في الأسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود إلا بفهمها، فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها. فلو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً ولا شيئاً واحداً، لأن ذلك الواحد يسأل عنه هل له فعل واحد يخصه أو انفعال يخصه أو ليس له ذلك. فإن كان له فعل يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة، وإن لم يكن له فعل يخصه واحد فالواحد ليس بواحد. وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود. وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم. وأما هل الأفعال الصادرة عن موجود موجود ضرورية الفعل فيما شأنه أن يفعل فيه أو هي أكثرية أو فيها الأمران جميعاً فمطلوب يستحق الفحص عنه. فإن الفعل والانفعال الواحد بين كل شيئين من الموجودات إنما يقع بإضافة من الإضافات التي لا تتناهى، فقد تكون إضافة تابعة لإضافة ولذلك لا يقطع على أن النار إذا دنت من جسم حساس فعلت ولا بد، لأنه لا يبعد أن يكون هنالك موجود يوجد له إلى الجسم الحساس إضافة تعوق تلك الإضافة الفاعلة للنار، ومثل ما يقال في حجر الطلق وغيره، لكن هذا ليس يوجب سلب النار صفة الإحراق ما دام باقياً لها اسم النار وحدها.

وأما أن الموجودات المحدثة لها أربعة أسباب: فاعل، ومادة، وصورة، وغاية، فذلك شيء معروف بنفسه، وكذلك كونها ضرورية في وجود المسببات وبخاصته التي هي جزء من الشيء المسبب؛ أعني التي سماها قوم مادة وقوم شرطاً ومحلاً، والتي يسميها قوم صورة، وقوم صفة نفسية، والمتكلمون يعترفون بأن ههنا شروطاً هي ضرورية في حق المشروط، مثل ما يقولون: إن الحياة شرط في العلم، وكذلك يعترفون بأن للأشياء حقائق وحدوداً وأنها ضرورية في وجود الموجود، ولذلك يطردون الحكم في ذلك في الشاهد والغائب على مثال واحد، وكذلك يفعلون في اللواحق اللازمة لجوهر الشيء وهو الذي يسمونه الدليل مثل ما يقولون أن الاتقان في الموجود يدل على كون الفاعل عاقلاً، وكون الموجود مقصوداً به غاية ما يدل على أن الفاعل له عالم

به. والعقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها وبه يفترق من سائر القوى المدركة فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل.

وصناعة المنطق تضع وضعاً أن ههنا أسباباً ومسببات وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له فإنه يلزم ألا يكون ههنا شيء معلوم أصلاً علماً حقيقياً، بل إن كان فمظنون، ولا يكون ههنا برهان، ولا حد أصلاً، وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التي منها تأتلف البراهين. ومن يضع أنه ولا علم واحد ضروري يلزمه ألا يكون قوله هذا ضرورياً. وأما من يسلم أن ههنا أشياء بهذه الصفة وأشياء ليست ضرورية وتحكم النفس عليها حكماً ظنياً وتوهم أنها ضرورية وليست ضرورية فلا ينكر الفلاسفة ذلك. فإن سموا مثل هذا عادة جاز، وإلا فما أدري ما يريدون باسم العادة، هل يريدون أنها عادة الفاعل؛ أو عادة الموجودات، أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات؟ ومحال أن يكون لله تعالى عادة. فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرر الفعل منه على الأكثر، والله عز وجل يقول: ﴿ ولن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً ﴾ وإن أرادوا أنها عادة للموجودات، فالعادة لا تكون إلا لذي نفس، وإن كانت في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة، وهذا غير ممكن؛ أعني أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء: إما ضرورياً وإما أكثرياً وإما أن تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات. فإن هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلاً وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة، فهو لفظ مموه إذا حقق لم يكن تحته معنى إلا أنه فعل وضعي مثل ما نقول: جرت عادة فلان أن يفعل كذا وكذا يريد أنه يفعله في الأكثر، وإن كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ولم يكن هنالك حكمة أصلاً من قبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم.

فكما قلنا لا ينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات قد تفعل بعضها بعضاً ومن بعض، وأنها ليست مكتفية بأنفسها في هذا الفعل، بل بفاعل من خارج، فعله شرط في فعلها بل في وجودها فضلاً عن فعلها. وأما ما جوهر هذا الفاعل أو الفاعلات ففيه اختلاف الحكماء من وجه ولم يختلفوا من وجه، وذلك أنهم كلهم اتفقوا على أن الفاعل الأول هو بريء عن المادة وأن هذا الفاعل فعله

شرط في وجود الموجودات، وفي وجود أفعالها، وأن هذا الفاعل يتناول فعله هذه الموجودات بوساطة معقول له هو غير هذه الموجودات، فبعضهم جعله الفلك فقط وبعضهم جعل مع الفلك موجوداً آخر بريئاً من الهيولى وهو الذي يسمونه واهب الصور. والفحص عن هذه الآراء ليس هذا موضعه وأشرف ما تفحص عنه الفلسفة هو هذا المعنى. فإن كنت ممن يشتاق إلى هذه الحقائق فاسلك إلى الأمر من بابه. وإنما وقع اختلافهم في حدوث الصور الجوهرية وبخاصة النفسانية، لأنهم لم يقدروا أن ينسبوا هذه إلى الحار والبارد والرطب واليابس التي هي أسباب ما تحدث ههنا من الطبائع عندهم وتفسد، والدهرية هم الذين ينسبون كل ما يظهر ههنا مما ليس له سبب ظاهر إلى الحار والبارد والرطب واليابس ويقولون: إنه عندما تمتزج هذه الاسطقسات امتزاجاً ما تحدث هذه الأشياء على أنها تابعة لتلك الأمزجة مثل ما تحدث الألوان وسائر الأعراض، وقد عنيت الفلاسفة بالرد على هؤلاء.

قال أبو حامد: المقام الثاني: مع من يسلم أن هذه الحوادث تفيض عن مبادىء الحوادث ولكن الاستعداد لقبول الصور يحصل بهذه الأسباب المشاهدة الحاضرة، إلا أن تلك المبادىء أيضاً تصدر الأشياء عنها باللزوم والطبع لا على سبيل التروي والاختيار صدور النور من الشمس، وإنما افترقت المحال في القبول لاختلاف استعدادها فإن الجسم الصقيل يقبل شعاع الشمس ويرده حتى يستضيء به موضع آخر والمدر لا يقبل والهواء لا يمنع نفوذ نوره، والحجر يمنع وبعض الأشياء يلين بالشمس وبعضها يتصلب وبعضها يبيض كثوب القصار وبعضها يسود كوجهه والمبدأ واحد والآثار مختلفة لاختلاف الاستعدادات في المحل فكذا مبادىء الوجود فياضة بما هو صادر منها لا منع عندها ولا بخل، وإنما التقصير في القوابل. وإذا كان كذلك فمهما فرضنا النار بصفتها وفرضنا قطنتين متماثلتين لاقتا النار على وتيرة واحدة فكيف يتصور أن تحترق أحديهما دون الأخرى، وليس ثم اختيار وعن هذا المعنى أنكروا وقوع ابرهيم عليه السلام في النار مع عدم الاحتراق وبقاء النار ناراً وزعموا: إن ذلك لا يمكن إلا بسلب الحرارة من النار، وذلك يخرجها عن كونها ناراً أو بقلب ذات ابراهيم عليه السلام وبدنه حجراً أو شيئاً لا يؤثر فيه النار، ولا هذا ممكن ولا ذاك ممكن.

قلت: إن من زعم من الفلاسفة أن هذه الموجودات المحسوسة ليست فاعلة بعضها في بعض، وإنما الفاعل لها مبدأ من خارج فهو لا يقدر أن يقول: إن الذي يظهر من فعل بعضها في بعض هو أمر كاذب بالكل ولكن يقول: إنها تفعل بعضها في بعض استعداداً لقبولها الصور عن المبدأ الذي من خارج، ولكن لست أعلم أحداً قال بهذا من الفلاسفة على الاطلاق وإنما قالوا: ذلك

في الصور الجوهرية، وأما الأعراض فلا. فإنهم كلهم متفقون على أن الحرارة تفعل حرارة مثلها وكذلك سائر الكيفيات الأربع، لكن من حيث يحفظ بها حرارة الناس الأسطقسية والحرارة التي تصدر من الأجرام السماوية. وأما ما نسبه إلى الفلاسفة من أن المبادىء المفارقة تفعل بالطبع لا بالاختيار فلم يقل به أحد يعتد به بل كل ذي علم فاعل عندهم باختيار لكن لموضع الفضيلة التي هنالك لا يصدر عندهم من الضدين إلا أفضلهما واختيارها ليس لشيء يكمل ذواتها، إذ كان ليس في ذاتها نقص بل ليكمل به من الموجودات من في طباعه نقص.

وأما ما نسبه من الاعتراض على معجزة إبراهيم عليه السلام فشيء لم يقله إلا الزنادقة من أهل الإسلام. فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادىء الشرائع وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد، وذلك أنه لما كانت كل صناعة لها مبادىء وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها ولا يعرض لها، ولا بأبطال، كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك، لأن المشي على الفضائل الشرعية هو ضروري عندهم، ليس في وجود الإنسان بما هو إنسان، بل وبما هو إنسان عالم. ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلم مبادىء الشريعة وأن يقلد فيها ولا بد الواضع لها فإن جحدها والمناظرة فيها مبطل لوجود الإنسان، ولذلك وجب قتل الزنادقة. فالذي يجب أن يقال فيها أن مبادئها هي أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية فلا بد أن يعترف بها مع جهل أسبابها، ولذلك لا نجد أحداً من القدماء تكلم في المعجزات مع انتشارها وظهورها في العالم لأنها مبادىء تثبيت الشرائع. والشرائع مبادىء الفضائل ولا فيما يقال منها بعد الموت، فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية كان فاضلاً بإطلاق فإن تمادى به الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين في العلم فعرض له تأويل في مبدأ من مبادئها، ففرضه ألا يصرح بذلك التأويل وأن يقول فيه كما قال سبحانه: ﴿ والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ﴾ هذه هي حدود الشرائع وحدود العلماء.

قال أبو حامد: والجواب له مسلكان: .

الأول أن نقول: لا نسلم أن المبادىء ليست تفعل بالاختيار وأن الله تعالى لا يفعل بالإرادة وقد فرغنا عن إبطال دعواهم في ذلك في مسألة حدث العالم فإذا ثبت أن الفاعل يخلق الاحتراق بإرادة عند ملاقاة القطنة النار أمكن في العقل ألا يخلق مع وجود الملاقاة.

قلت: الذي وضع ههنا أنه قد ثبت إيهاماً للخصم هو الذي يدافع به الخصم ويقول: لا دليل عليه، وهو أن الفاعل الأول يفعل الإحراق دون واسطة خلقها لتكون من النار، فإن دعوى مثل هذا ترفع الحس في وجود الأسباب والمسببات، فلا يشك أحد من الفلاسفة في أن الإحراق الواقع في القطن من النار، مثلاً، إن النار هي الفاعلة له لكن لا بإطلاق، بل من قبل مبدأ من خارج هو شرط في وجود النار فضلاً على إحراقها، وإنما يختلفون في هذا المبدأ ما هو هل هو مفارق؟ أو هو واسطة بين الحادث والمفارق سوى النار.

قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة:

فإن قيل: هذا يجر إلى ارتكاب محالات شنيعة فإنه إذا أنكرتم لزوم المسببات عن أسبابها وأضيفت إلى إرادة مخترعها ولم يكن للإرادة أيضاً منهج مخصوص متعين، بل أمكن تفننه وتنوّعه فليجوّز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية وأعداء مستعدة بالأسلحة وهو لا يراها، لأن الله تعالى ليس يخلق الرؤية له. ومن وضع كتاباً في بيته فليجوّز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاماً أمرد عاقلاً متصرفاً أو انقلب حيواناً، ولو ترك غلاماً في بيته فليجوز انقلابه كلباً أو ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكاً وانقلاب الحجر ذهباً والذهب حجراً وإذا سئل عن شيء من هذا فينبغي أن يقول لا أدري ما في البيت الآن وإنما القدر الذي أعلمه أني تركت في البيت كتاباً ولعله الآن فرس وقد لطخ بيت الكتب ببوله وروثه وإني تركت في البيت خبزة ولعلها انقلبت شجرة تفاح فإن الله تعالى قادر على كل شيء وليس من ضرورة الفرس أن يخلق من النطفة ولا من ضرورة الشجرة أن تخلق من البذر بل ليس من ضرورته أن يخلق من شيء، فلعله خلق أشياء لم يكن لها وجود من قبل، بل إذا نظر إلى إنسان لم يره إلا الآن وقيل له هل هذا مولود فليتردد وليقل يحتمل أن يكون بعض الفواكه في السوق قد انقلب إنساناً وهو ذلك الإنسان، فإن الله قادر على كل شيء ممكن وهذا ممكن فلا بد من التردد فيه وهذا فن يتسع المجال في تصويره وهذا القدر كاف.

ولما حكى هذا الكلام عن الفلاسفة أتى بجواب فقال:

والجواب أن نقول: إن ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه لزم هذه المحالات كلها ونحن لا نشك في هذه الصور التي أوردتموها، فإن الله تعالى خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها ولم ندع أن هذه الأمور واجبة بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تنفك عنه. بل يجوز أن يعلم نبي من الأنبياء بالطرق التي ذكروها أن فلاناً لا يقدم من سفره غداً وقدومه ممكن ولكن يعلم عدم وقوع ذلك الممكن بل كما ينظر إلى العامي، فيعلم أنه ليس يعلم الغيب في أمر من الأمور ولا يدرك المعقولات من

غير تعلم ومع ذلك فلا ينكر أن تتقوى نفسه وحدسه بحيث يدرك ما يدركه الأنبياء على ما اعترفوا بإمكانه، ولكن يعلمون أن ذلك الممكن لم يقع فإن خرق الله تعالى العادة بإيقاعها في زمان خرق العادات انسلت هذه العلوم عن القلوب ولم يخلقها فلا مانع إذن من أن يكون الشيء ممكناً في مقدورات الله سبحانه وتعالى، ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعله مع إمكانه في بعض الأوقات ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله في ذلك الوقت فليس في هذا الكلام إلا تشنيع محض.

قلت: أما إذا سلم المتكلمون أن الأمور المتقابلة في الموجودات ممكنة على السواء وأنها كذلك عند الفاعل، وإنما يتخصص أحد المتقابلين بإرادة فاعل ليس لإرادته ضابط يجري عليه: لا دائماً، ولا في الأكثر؛ فكل ما لزم المتكلمين من الشناعات يلزمهم. وذلك أن العلم اليقيني هو معرفة الشيء على ما هو عليه، فإذا لم يكن في الوجود إلا إمكان المتقابلين في حق القابل والفاعل فليس ههنا علم ثابت بشيء أصلاً ولا طرفة عين إذا فرضنا الفاعل بهذه الصفة متسلطاً على الموجودات مثل الملك الجائر، وله المثل الأعلى الذي لا يعتاض عليه شيء في مملكته، ولا يعرف منه قانون يرجع إليه ولا عادة، فإن أفعال هذا الملك يلزم أن تكون مجهولة بالطبع، وإذا وجد عنه فعل كان استمرار وجوده في كل آن مجهولاً بالطبع.

وانفصال أبي حامد من هذه المحالات بأن الله تعالى لو خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لا تقع إلا في أوقات مخصوصة كأنك قلت: وقت المعجزة ليس بانفصال صحيح، وذلك أن العلم المخلوق فينا إنما هو أبداً شيء تابع لطبيعة الموجود، فإن الصادق هو أن يعتقد في الشيء أنه على الحال التي هو عليها في الوجود. فإن كان لنا في هذه الممكنات علم، ففي الموجودات الممكنة حال هي التي يتعلق بها علمنا، وذلك: إما من قبلها أنفسها، أو من قبل الفاعل، أو من قبل الأمرين، وهي التي يعبرون عنها بالعادة. وإذ استحال وجود هذه الحال المسماة عادة في الفاعل الأول فلم يبق أن تكون إلا في الموجودات، وهذه هي التي يعبر عنها كما قلنا الفلاسفة بالطبيعة. وكذلك علم الله بالموجودات، وإن كان علة لها فهي أيضاً لازمة لعلمه، ولذلك لزم أن يقع الموجود على وفق علمه. فالعلم بقدوم زيد مثلاً، إن وقع للنبي من قبل أعلام الله له، فالسبب في وقوعه على وفق العلم ليس شيئاً أكثر من كون طبيعة الموجود تابعة للعلم الأزلي. فإن العلم بما هو علم لا يتعلق بما ليس له طبيعة محصلة. وعلم

الخالق هو السبب في حصول تلك الطبيعة للموجود التي هو بها متعلق، فجهلنا نحن بالممكنات إنما هو من قبل جهلنا بهذه الطبيعة التي تقتضي له الوجود أو عدمه، فإنه لو كانت المتقابلات في الموجودات على السواء من قبل أنفسها، ومن قبل الأسباب الفاعلة لها لكان يلزم: إما ألا توجد ولا تعدم، أو توجد وتعدم معاً، وإذا كان ذلك كذلك فلا بد أن يترجح أحد المتقابلين في الوجود والعلم بوجود تلك الطبيعة التي هي توجب أحد المتقابلين على التحصيل. والعلم المتعلق بها هو إما علم متقدم عليها وهو العلم الذي هي معلولة عنه، وهو العلم القديم، أو العلم التابع لها وهو العلم الغير القديم. والوقوف على الغيب ليس هو شيئاً أكثر من الاطلاع على هذه الطبيعة. وحصول العلم لنا فيما ليس عندنا دليل يتقدم عليها هو الذي يسمى للناس رؤيا وللأنبياء وحياً والإرادة الأزلية والعلم الأزلي هي الموجبة في الموجودات لهذه الطبيعة وهذا هو معنى قوله سبحانه: ﴿ قل لا يعلم من في السموات والأرض والغيب إلا الله ﴾. وهذه الطبيعة قد تكون واجبة وقد يكون حدوثها على الأكثر، والمنامات والوحي كما قلنا إنما هو إعلام بهذه الطبيعة في الموجودات الممكنة والصنائع التي تدعى تقدمة المعرفة بما يوجد في المستقبل، إنما عندها آثار نزرة من آثار هذه الطبيعة أو الخلقة أو كيف شئت أن تسميها، أعني المحصلة في نفسها التي يتعلق بها العلم.

قال أبو حامد:

المسلك الثاني: وفيه الخلاص من هذه التشنيعات، وهو أن نسلم أن النار خلقت خلقة إذا لاقاها قطنتان متماثلتان أحرقتهما ولم نفرق بينهما إذا تماثلتا من كل وجه، ولكنا مع هذا نجوز أن يلقى نبي في النار فلا يحترق إما بتغيير صفة النار، أو بتغيير صفة النبي فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة صفة من النار يقصر سخونتها على جسمها بحيث لا تتعداه فيبقى معها سخونتها وتكون على صورة النار وحقيقتها ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها أو يحدث في بدن الشخص صفة ولا يخرجه عن كونه لحماً وعظماً فيدفع أثر النار. فإنا نرى من يطلي نفسه بالطلق ثم يقعد في تنور موقد ولا يتأثر به والذي لم يشاهد ذلك ينكره. فإنكار الخصم اشتمال القدرة على إثبات صفة من الصفات في النار أو في البدن يمنع الاحتراق كإنكار من لم يشاهد الطلق وأثره وفي مقدورات الله غرائب وعجائب ونحن لم نشاهد جميعها فلم ينبغي أن ننكر إمكانها ونحكم باستحالتها. وكذلك إحياء الميت وقلب العصا ثعباناً يمكن بهذا الطريق وهو أن المادة قابلة لكل شيء، فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتاً ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان له دماً ثم الدم يستحيل منياً، ثم المني ينصب في

الرحم فيتخلق حيواناً وهذا بحكم العادة واقع في زمان متطاول فلم يحيل الخصم أن يكون في مقدور الله تعالى أن يدير المادة في هذه الأطوار في وقت أقرب مما عهد فيه وإذا جاز في وقت أقرب فلا ضبط للأقل فتستعجل هذه القوى في عملها ويحصل به ما هو معجزة للنبي.

فإن قيل: وهذا يصدر من نفس النبي أو من مبدأ آخر من المبادىء عند اقتراح النبي.

قلنا: وما سلمتموه من جواز نزول الأمطار والصواعق وتزلزل الأرض بقوة نفس النبي يحصل منه أو من مبدأ آخر فقولنا في هذا كقولكم في ذلك والأولى بنا وبكم إضافة ذلك إلى الله تعالى إما بغير واسطة، أو بواسطة الملائكة. ولكن وقت استحقاق حصولها إنصراف همة النبي إليه وتعين نظام الخير في ظهوره لاستمرار نظام الشرع فيكون ذلك مرجحاً جهة الوجود ويكون الشيء في نفسه ممكناً والمبدأ به سمحاً جواداً ولكن لا يفيض منه إلا إذا ترجحت الحاجة إلى وجوده، وصار الخير متعيناً فيه ولا يصير الخبر متعيناً فيه إلا إذا احتاج نبي في إثبات نبوته إليه لإفاضة الخير.

فهذا كله لائق بمساق كلامهم ولازم لهم مهما فتحوا باب الاختصاص للنبي بخاصية تخالف عادة الناس فإن مقادير ذلك الاختصاص لا ينضبط في العقل إمكانه فلم يجب معه التكذيب لما تواتر نقله وورد الشرع بتصديقه. وعلى الجملة لما كان لا يقبل صورة الحيوان إلا النطفة وإنما تفيض القوى الحيوانية عليها من الملائكة التي هي مبادىء الموجودات عندهم ولم يتخلق قط من نطفة الإنسان إلا إنسان ومن نطفة الفرس إلا فرس من حيث أن حصوله من الفرس أوجب ترجيحاً لمناسبة صورة الفرس على سائر الصور فلم يقبل إلا الصورة المترجحة بهذا الطريق ولذلك لم ينبت قط من الشعير حنطة ولا من بذر الكمثري تفاح ثم رأينا أجناساً من الحيوانات تتولد من التراب ولا تتوالد قط كالديدان ومنها ما يتولد ويتوالد جميعاً كالفار والحية والعقرب، وكان تولدها من التراب، ويختلف استعدادها لقبول الصور بأمور غائبة عنا ولم يكن في القوة البشرية الاطلاع عليها إذ ليس تفيض الصور عندهم من الملائكة بالتشهي ولا جزافاً بل لا يفيض على كل محل إلا ما تعين قبوله له بكونه مستعداً في نفسه والاستعدادات مختلفة ومبادئها عندهم امتزاجات الكواكب واختلاف نسب الأجرام العلوية في حركاتها. فقد انفتح من هذا أن مبادىء الاستعدادات فيها غرائب وعجائب حتى توصل أرباب الطلسمات من علم خواص الجواهر المعدنية وعلم النجوم إلى مزج القوى السماوية بالخواص المعدنية فاتخذوا أشكالاً من هذه الأرضية، وطلبوا لها طالعاً مخصوصاً من الطوالع وأحدثوا بها أموراً غريبة في العالم فربما دفعوا الحية والعقرب عن بلد والبق عن بلد إلى غير ذلك من أمور تعرف من علم الطلسمات. فإذا خرجت عن الضبط مبادىء الاستعدادات ولم نقف على كنهها ولم يكن لنا سبيل إلى حصرها، فمن أين نعلم استحالة حصول الاستعداد في بعض الأجسام للاستحالة في الأطوار في أقرب زمان حتى يستعد لقبول صورة ما كان يستعد لها من قبل وينتهض ذلك معجزة. ما إنكار هذا إلا لضيق الحوصلة والأنس بالموجودات العالية والذهول عن أسرار الله سبحانه في الخلقة والفطرة

ومن استقرأ عجائب العلوم لم يستبعد من قدرة الله تعالى ما يحكى من معجزات الأنبياء بحال من الأحوال.

فإن قيل: فنحن نساعدكم على أن كل ممكن مقدور لله تعالى وأنتم تساعدون على أن ككل محال فليس بمقدور ومن الأشياء ما يعرف استحالتها ومنها ما يعرف إمكانها ومنها ما يقف العقل فلا يقضي فيه باستحالة ولا إمكان فالآن ما حدّ المحال عندكم فإن رجع إلى الجمع بين النفي والإثبات في شيء واحد فقولوا أن كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا فلا يستدعي وجود أحدهما وجود الآخر. وقولوا أن الله تعالى يقدر على خلق إرادة من غير علم بالمراد وخلق علم من غير حيوة ويقدر على أن يحرك يد ميت ويقعده ويكتب بيده مجلدات ويتعاطى صناعات وهو مفتوح العين محدق بصره نحوه، ولكنه لا يرى ولا حيوة فيه ولا قدرة له عليه وإنما هذه الأفعال المنظومة يخلقها الله تعالى مع تحريك يده والحركة من جهة الله تعالى وبتجويز هذا يبطل الفرق بين الحركة الاختيارية وبين الرعدة فلا يدل الفعل المحكم على العلم ولا على قدرة الفاعل. وينبغي أن يقدر على قلب الأجناس فيقلب الجوهر عرضاً ويقلب العلم قدرة والسواد بياضاً والصوت رائحة كما اقتدر على قلب الجماد حيواناً والحجر ذهباً ويلزم عليه أيضاً من المحالات ما لا حصر له.

والجواب: أن المحال غير مقدور عليه والمحال إثبات الشيء مع نفيه أو إثبات الأخص مع نفي الأعم أو إثبات الإثنين مع نفي الواحد وما لا يرجع إلى هذا فليس بمحال وما ليس بمحال فهو مقدور. أما الجمع بين السواد والبياض فمحال لأنه يفهم من إثبات صورة السواد في المحل نفي هيئة البياض ووجود السواد فإذا صار نفي البياض مفهوماً من إثبات السواد كان إثبات البياض مع نفيه محالاً. وإنما لا يجوز كون الشخص في مكانين لأنا نفهم من كونه في البيت عدم كونه في غير البيت فلا يمكن تقديره في غير البيت مع كونه في البيت المفهم لنفيه عن غير البيت. وكذلك يفهم من الإرادة طلب معلوم فإن فرض طلب ولا علم لم تكن إرادة فكان فيه نفي ما فهمناه. والجماد يستحيل أن يخلق فيه العلم لأنا نفهم من الجماد ما لا يدرك فإن خلق فيه إدراك فتسميته جماداً بالمعنى الذي فهمناه محال وإن لم يدرك فتسميته علماً ولا يدرك به محله شيئاً محال فهذا وجه استحالته.

وأما قلب الأجناس فقد قال بعض المتكلمين: إنه مقدور لله تعالى فنقول مصير الشيء شيئاً آخر غير معقول لأن السواد إذا انقلب قدرة مثلاً فالسواد باق أم لا فإن كان معدوماً فلم ينقلب بل عدم ذاك ووجد غيره وإن كان موجوداً مع القدرة فلم ينقلب ولكن انضاف إليه غيره وإن بقي السواد والقدرة معدومة فلم ينقلب بل بقي على ما هو عليه وإذا قلنا انقلب الدم منياً أردنا به أن تلك المادة بعينها خلعت صورة ولبست صورة أخرى فرجع الحاصل إلى أن صورة عدمت وصورة حدثت وثم مادة قائمة تعاقب عليها الصورتان وإذا قلنا انقلب الماء هواء بالتسخين أردنا به أن المادة القابلة لصورة المائية خلعت هذه الصورة وقبلت صورة أخرى فالمادة مشتركة والصفة متغيرة وكذلك إذا قلنا انقلب العصا ثعباناً والتراب حيواناً وليس

بين العرض والجوهر مادة مشتركة ولا بين السواد والقدرة ولا بين سائر الأجناس مادة مشتركة فكان هذا محالاً من هذا الوجه.

وأما تحريك الله تعالى يد ميت ونصبه على صورة حي يقعد ويكتب حتى يحدث من حركة يده الكتابة المنظومة فليس بمستحيل في نفسه مهما أحلنا الحوادث إلى إرادة مختار وإنما هو مستنكر لاطراد العادة بخلافه. وقولكم: تبطل به دلالة أحكام الفعل على علم الفاعل فليس كذلك فإن الفاعل الآن هو الله تعالى وهو المحكم وهو فاعل له.

وأما قولكم: إنه لا يبقى فرق بين الرعشة والحركة المختارة فنقول إنما أدركنا ذلك من أنفسنا لأنا شاهدنا من أنفسنا تفرقة بين الحالتين فعبرنا عن ذلك الفارق بالقدرة فعرفنا أن الواقع من القسمين الممكنين أحدهما في حالة والآخر في حالة وهو إيجاد الحركة مع القدرة عليها في حالة وإيجاد الحركة دون القدرة في حالة أخرى. وأما إذا نظرنا إلى غيرنا ورأينا حركات كثيرة منظومة حصل لنا علم بقدرتها فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجاري العادات يعرف بها وجود أحد قسمي الإمكان ولا يتبين به استحالة القسم الثاني كما سبق.

قلت: لما رأى أن القول بأن ليس للأشياء صفات خاصة ولا صور عنها تلزم الأفعال الخاصة بموجود موجود هو قول في غاية الشناعة وخلاف ما يعقله الإنسان، سلمه في هذا القول ونقل الإنكار إلى موضعين:

أحدهما أنه قد يمكن أن توجد هذه الصفات للموجود ولا يوجد لها تأثير فيما جرت به عادته أن يؤثر فيه، مثل النار مثلاً فإنه يمكن أن توجد الحرارة لها ولا تحرق ما تدنو منها وإن كان شأنه أن يحترق إذا دنت منه النار.

والموضع الثاني: إنه ليس للصور الخاصة بموجود موجود مادة خاصة.

فأما القول الأول: فإنه لا يبعد أن تسلمه الفلاسفة له وذلك أن أفعال الفاعلين ليس صدور الأفعال عنها ضرورياً لمكان الأمور التي من خارج فلا يمتنع أن يقترن النار بالقطن مثلاً في وقت ما. فلا تحرقه إن وجد هنالك شيء ما إذا قارن القطن صار غير قابل به للإحراق، كما يقال في الطلق مع الحيوان.

فأما أن المواد شرط من شروط الموجودات ذوات المواد فشيء لا يقدر المتكلمون أن ينفوه، وذلك أنه كما يقول أبو حامد: لا فرق بين نفينا الشيء وإثباته معاً أو نفينا بعضه وإثباته معاً، ومتى كان قوام الأشياء من صفتين: عامة وخاصة وهي التي يدل عليها الفلاسفة باسم الحد المركب عندهم من جنس وفصل، فلا فرق في ارتفاع الموجود بارتفاع احدى هاتين الصفتين مثال ذلك:

إن الإنسان لما كان قوامه بصفتين أحديهما عامة وهي الحيوانية مثلاً، والثانية خاصة وهي النطق، فإنه كما أنا إذا رفعنا منه أنه ناطق لم يبق إنساناً، كذلك إذا رفعنا عنه أنه حيوان وذلك أن الحيوانية شرط في النطق ومتى ارتفع الشرط ارتفع المشروط، فلا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في هذا الباب إلا في أمور جزئية.

ترى الفلاسفة أن الصفات العامة فيها شرط كالصفات الخاصة ولا يرى ذلك المتكلمون مثل أن الحرارة والرطوبة هي عند الفلاسفة من شرط الحياة في الحي الكائن الفاسد، لكونهما أعم من الحياة، كحال الحياة مع النطق والمتكلمون لا يرون ذلك، ولذلك ما تسمعهم يقولون: ليس من شرط الحياة عندنا الهيئة والبلة، وكذلك التشكل عندهم شرط من شروط الحياة الخاصة بالموجود ذي الشكل. وذلك أنه لو لم يكن شرطاً لأمكن أحد أمرين: إما أن توجد الخاصة بالحيوان، ولا يوجد فعلها أصلاً، وإما ألا توجد؛ مثال ذلك: إن اليد عندهم هي آلة العقل التي بها يصدر عن الإنسان الأفعال العقلية مثل الكتابة وغير ذلك من الصنائع، فإن أمكن وجود العقل في الجماد أمكن أن يوجد العقل من غير أن يوجد فعله الصادر عنه مثل ما لو أمكن أن توجد حرارة من غير أن تسخن ما شأنه أن يسخن منها. وكل موجود عندهم له كمية محدودة. وإن كان لها عرض في موجود موجود عندهم وله كيفية محدودة أيضاً، وإن كان لها عرض عندهم وكذلك آنيّة كون الموجودات عندهم محدودة وزمان بقائها محدود وإن كان لها عرض أيضاً لكنه محدود. ولا خلاف بينهم أن الموجودات التي تشترك في مادة واحدة أن المادة التي بهذه الصفة مرة تقبل إحدى الصورتين ومرة تقبل مقابلتها كالحال عندهم في صور الأجسام البسيطة الأربعة التي هي: النار والهواء والماء والأرض. وإنما الخلاف فيه فيما ليس له مادة مشتركة، أو موادها مختلفة، هل يمكن أن تقبل بعضها صور بعض؟ مثال ذلك ما شأنه أن يشاهد غير قابل لصورة ما من الصور إلا بوسائط كثيرة، هل يمكن فيه أن يقبل الصورة الأخيرة بلا وسائط مثال ذلك: إن الاسطقسات تتركب حتى يكون منها نبات ثم يغتذي منه الحيوان فيكون منه دم ومني، ثم يكون من المني والدم حيوان كما قال سبحانه: ﴿ ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ﴾ إلى قوله: ﴿ فتبارك الله أحسن الخالقين ﴾ فالمتكلمون يقولون: إن

صورة الإنسان يمكن أن تحل في التراب من غير هذه الوسائط التي تشاهد، والفلاسفة يدفعون هذا ويقولون: لو كان هذا ممكناً لكانت الحكمة في أن يخلق الإنسان دون هذه الوسائط، ولكان خالقه بهذه الصفة هو أحسن الخالقين وأقدرهم. وكل واحد من الفريقين يدعي أن ما يقوله معروف بنفسه وليس عند واحد منهم دليل على مذهبه وأنت فاستفتِ قلبك فما أنبأكَ فهو فرضك الذي يجب اعتقاده، وهو الذي كُلفتَ إياه والله يجعلنا وإياك من أهل الحقيقة واليقين.

وقد ذهب بعض الإسلاميين إلى أن الله تعالى يوصف بالقدرة على اجتماع المتقابلين، وشبهتهم أن قضاء العقل منا بامتناع ذلك إنما هو شيء طبع عليه العقل، فلو طبع طبعاً يقضي بإمكان ذلك لما أنكر ذلك ولجوزه، وهؤلاء يلزمهم ألا يكون للعقل طبيعة محصلة ولا للموجودات ولا يكون الصدق الموجود فيه تابعاً لوجود الموجودات. فأما المتكلمون فاستحيوا من هذا القبول، ولو ركبوه لكان أحفظ لوضعهم من الإبطالات الواردة عليهم في هذا الباب من خصومهم، لأنهم يطلبون بالفرق بين ما أثبتوا من هذا الجنس وبين ما نفوه فيعسر عليهم بل لا يجدون إلا أقاويل مموهة. ولذلك نجد من حذق في صناعة الكلام قد لجأ أن ينكر الضرورة التي بين الشرط والمشروط وبين الشيء وحده، وبين الشيء وعلته، وبين الشيء ودليله وهذا كله تبحّر في رأي السفسطائيين فلا معنى له. والذي فعل هذا من المتكلمين هو أبو المعالي. والقول الكلي الذي يحل هذه الشكوك: إن الموجودات تنقسم: إلى متقابلات، وإلى متناسبات. فلو جاز أن تفترق المتناسبات، لجاز أن تجتمع المتقابلات، لكن لا تجتمع المتقابلات فلا تفترق المتناسبات. هذه هي حكمة الله تعالى في الموجودات وسنته في المصنوعات ﴿ ولن تجد لسنة الله تبديلاً ﴾. وبإدراك هذه الحكمة كان العقل عقلاً في الإنسان ووجودها هكذا في العقل الأزلي كان علة وجودها في الموجودات، ولذلك العقل ليس بجائز فيمكن أن يخلق على صفات مختلفة كما توهم ذلك ابن حزم.

المسألة الثانية (من الطبيعات)
(المسألة الثامنة عشر)
في تعجيزهم عن اقامة البرهان العقلي
على أن النفس الإنساني جوهر روحاني قائم بنفسه

لا يتحيز وليس بجسم ولا هو منطبع في الجسم ولا هو منتصل بالبدن ولا هو منفصل عنه كما أن الله تعالى ليس خارج العالم ولا داخل العالم وكذلك الملائكة عندهم.

والخوض في هذا يستدعي شرح مذهبهم في القوى الحيوانية والإنسانية.

والقوى الحيوانية: تنقسم عندهم إلى قسمين: محركة، ومدركة.

والمدركة قسمان: ظاهرة، وباطنة. والظاهرة هي الحواس الخمس وهي معان منطبعة في الأجسام أعني هذه القوى. وأما الباطنة فثلاث:

أحدها: القوة الخيالية في مقدم الدماغ وراء القوة الباصرة وفيه تبقى صور الأشياء المرئية بعد تغميض العين بل ينطبع فيها ما توردة الحواس الخمس فتجتمع فيه ويسمى الحس المشترك لذلك ولولاه لكان من رأى العسل الأبيض ولم يدرك حلاوته إلا بالذوق، فإذا رآه ثانياً لا يدرك حلاوته ما لم يذق كالمرة الأولى، ولكن فيه معنى يحكم بأن هذا الأبيض هو الحلو فلا بد وأن يكون عنده حاكم قد اجتمع عنده الأمران أعني اللون والحلاوة حتى قضى عند وجود أحدهما بوجود الآخر.

والثانية القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني وكأن القوة الأولى تدرك الصور والمراد بالصور ما لا بد لوجوده من مادة أي جسم والمراد بالمعاني ما لا يستدعي وجوده جسماً، ولكن قد يعرض له أن يكون في جسم كالعداوة والموافقة فإن الشاة تدرك من الذئب لونه وشكله وهيئته وذلك لا يكون إلا في جسم وتدرك أيضاً كونه مخالفاً لها، وتدرك السخلة شكل الأم ولونها، ثم تدرك موافقتها وملايمتها ولذلك تهرب من الذئب وتعدو خلف الأم والمخالفة والموافقة ليس من ضرورتها أن تكون في الأجسام ـ لا كاللون والشكل ولكن قد يعرض لها أن تكون في الأجسام ـ أيضاً فكانت هذه القوة مباينة للقوة الثانية وهذا محله التجويف الأخير من الدماغ.

وأما الثالثة فهي القوة التي تسمى في الحيوانات متخيلة وفي الإنسان مفكرة وشأنها أن تركب الصور المحسوسة بعضها مع بعض وتركب المعاني على الصور، وهي في التجويف الأوسط بين حافظ الصور وحافظ المعاني ولذلك يقدر الإنسان على أن يتخيل فرساً يطير وشخصاً رأسه رأس إنسان وبدنه بدن فرس إلى غير ذلك من التركيبات، وإن لم يشاهد مثل ذلك والأولى أن تلحق هذه القوة بالقوى المحركة كما سيأتي لا بالقوى المدركة وإنما عرفت مواضع هذه القوى بصناعة الطب، فإن الآفة إذا نزلت بهذه التجويفات اختلت هذه الأمور.

ثم زعموا أن القوة التي تنطبع فيها صور المحسوسات بالحواس الخمس تحفظ تلك الصور حتى لا تذهب بعد القبول والشيء يحفظ الشيء لا بالقوة التي بها يقبل فإن الماء يقبل ولا يحفظ والشمع يقبل برطوبته ويحفظ بيبوسته بخلاف الماء فكانت الحافظة بهذا الاعتبار غير القابلة فتسمى هذه قوة حافظة وكذلك المعاني تنطبع في الوهمية وتحفظها قوة تسمى ذاكرة فتصير الإدراكات الباطنة بهذا الاعتبار إذا ضم إليها المتخيلة خمسة كما كانت الظاهرة خمسة.

وأما القوى المحركة: فتنقسم إلى محركة على معنى أنها باعثة على الحركة وإلى محركة على معنى أنها مباشرة للحركة فاعلة.

والمحركة على أنها باعثة هي القوة النزوعية الشوقية وهي التي إذا ارتسم في القوة الخيالية التي ذكرناها صورة مطلوب أو مهروب عنه بعثت القوة المحركة الفاعلة على التحريك ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تبعث على تحريك يقرب به من الأشياء المتخيلة ضرورية أو نافعة طلباً للذة وشعبة تسمى قوة غضبية وهي قوة تبعث على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضاراً أو مفسداً طلباً للغلبة وبهذه القوة يتم الإجماع التام على الفعل المسمى إرادة.

وأما القوة المحركة على أنها فاعلة فهي قوة تنبعث في الأعصاب والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء إلى جهة الموضع الذي فيه القوة أو ترخيها وتمددها طولاً فتصير الرباطات والأوتار إلى خلاف الجهة. فهذه قوى النفس الحيوانية على طريق الإجمال وترك التفصيل.

فأما النفس العاقلة للأشياء المسماة بالناطقة عندهم والمراد بالناطقة العاقلة، لأن النطق أخص ثمرات العقل في الظاهر فنسبت إليه فلها قوتان قوة عالمة وقوة عاملة وقد تسمى كل واحدة عقلاً ولكن باشتراك الاسم. فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الصناعات المرتبة الإنسانية المستنبط ترتيبها بالروية الخاصة بالإنسان. وأما العالمة فهي التي تسمى النظرية وهي قوة من شأنها أن تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المادة والمكان والجهات وهي القضايا الكلية التي يسميها المتكلمون أحوالاً مرة ووجوهاً أخرى وتسميها الفلاسفة الكليات المجردة. فإذاً للنفس قوتان بالقياس إلى جنبتين القوة النظرية بالقياس إلى جنبة الملائكة إذ بها تأخذ من الملائكة العلوم الحقيقية وينبغي أن تكون هذه

القوة دائمة القبول من جهة فوق. والقوة العملية لها بالنسبة إلى أسفل وهي جهة البدن وتدبيره وإصلاح الأخلاق وهذه القوة ينبغي أن تتسلط على سائر القوى البدنية وأن تكون سائر القوى متأدبة بتأديبها مقهورة دونها حتى لا تنفعل ولا تتأثر هي عنها بل تنفعل تلك القوى عنها لئلا يحدث في النفس من الصفات البدنية هيآت انقيادية تسمى رذائل بل تكون هي الغالبة ليحصل للنفس بسببها هيآت تسمى فضائل.

فهذا إيجاز ما فصلوه من القوى الحيوانية والإنسانية وطولوا بذكرها مع الأعراض عن ذكر القوى النباتية إذ لا حاجة إلى ذكرها في غرضنا. وليس شيء مما ذكروه مما يجب إنكاره في الشرع فإنها أمور مشاهدة أجرى الله تعالى العادة بها.

* * *

وإنما نريد أن نعترض الآن على دعواهم معرفة كون النفس جوهراً قائماً بنفسه ببراهين العقل ولسنا نعترض اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله تعالى، أو يرى أن الشرع جاء بنقيضه بل ربما يتبين في تفصيل الحشر والنشر أن الشرع مصدق له، ولكنا ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل عليه والاستغناء عن الشرع فيه.

فلنطالبهم بالأدلة ولهم فيه براهين كثيرة بزعمهم.

قلت: هذا كله ليس فيه إلا حكاية مذهب الفلاسفة في هذه القوى وتصويره، إلا أنه اتبع فيه ابن سينا وهو يخالف الفلاسفة في أنه يضع في الحيوان قوة غير القوة المتخيلة يسميها وهمية عوض الفكرية في الإنسان ويقول: أن اسم المتخيلة قد يطلقه القدماء على هذه القوة وإذا أطلقوه عليها كانت المتخيلة في الحيوان بدل المفكرة وكانت في البطن الأوسط من الدماغ، وإذا أطلق اسم المتخيلة على التي تخص الشكل قيل فيها أنها في مقدم الدماغ، ولا خلاف أن الحافظة والذاكرة هما في المؤخر من الدماغ، وذلك أن الحفظ والذكر هما إثنان بالفعل واحد بالموضوع.

والظاهر من مذهب القدماء أن المتخيلة في الحيوان هي التي تقضي على أن الذئب من الشاة عدو وعلى السخلة أنها صديق، وذلك أن المتخيلة هي قوة دراكة فالحكم لها ضرورة من غير أن يحتاج إلى إدخال قوة غير المتخيلة، وإنما كان يمكن ما قاله ابن سينا لو لم تكن القوة المتخيلة دراكة فلا معنى لزيادة قوة غير المتخيلة في الحيوان وخاصة في الحيوان الذي له صنائع كثيرة بالطبع. وذلك أن الخيالات في هذه غير مستفادة من الحس وكأنها إدراكات متوسطة بين الصور المعقولة والمتخيلة. وقد تلخص أمر هذه الصورة في الحس والمحسوس

فلنخل عن هذا في هذا الموضع ونرجع إلى النظر فيما يقوله هذا الرجل في معاندة القوم.

البرهان الأول

قال أبو حامد: قولهم: إن العلوم العقلية تحل النفوس الإنسانية وهي محصورة وفيها آحاد لا تنقسم، فلا بد وأن يكون محلها أيضاً لا ينقسم وكل جسم فمنقسم فدل أن محله شيء لا ينقسم. ويمكن إيراد هذا على شرط المنطق بأشكاله ولكن أقربه أن يقال إن كان محل العلم جسماً منقسماً فالعلم الحال فيه أيضاً منقسم لكن العلم الحال غير منقسم فالمحل ليس جسماً، وهذا هو قياس شرطي استثنى فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم بالاتفاق فلا نظر في صحة شكل القياس ولا أيضاً في المقدمتين فإن الأول قولنا: إن كل حال في منقسم ينقسم لا محالة بفرض القسمة في محله وهو أولى لا يمكن التشكك فيه والثاني قولنا: إن العلم الواحد يحل في الآدمي وهو لا ينقسم لأنه لو انقسم إلى غير نهاية كان محالاً وإن كان له نهاية فيشتمل على آحاد لا محالة لا تنقسم وعلى الجملة نحن نعلم أشياء ولا نقدر أن نفرض زوال بعضها وبقاء البعض من حيث أنه لا بعض لها.

والاعتراض: على مقامين:

المقام الأول: أن يقال: بم تنكرون على من يقول محل العلم جوهر فرد متحيز لا ينقسم وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين. ولا يبقى بعده إلا استبعاد وهو أنه كيف تحل العلوم كلها في جوهر فرد وتكون جميع الجواهر المطيفة به معطلة مجاورة والاستبعاد لا خير فيه إذ يتوجه على مذهبهم أيضاً أنه كيف تكون النفس شيئاً واحداً لا يتحيز ولا يشار إليه ولا يكون داخل البدن ولا خارجه ولا متصلاً بالجسم ولا منفصلاً عنه. إلا أنا لا نؤثر هذا المقام فإن القول في مسألة الجزء الذي لا يتجزى طويل ولهم فيه أدلة هندسية يطول الكلام عليها ومن جملتها قولهم جوهر فرد بين جوهرين هلا يلاقي أحد الطرفين منه عين ما يلاقيه الآخر أو غيره فإن كان عينه فهو محال إذ يلزم منه تلاقي الطرفين فإن ملاقي الملاقي ملاق وإن كان ما يلاقيه غيره ففيه إثبات العدد والانقسام وهذه شبهة يطول حلها وبنا غنية عن الخوض فيها فلنعدل إلى المقام الآخر.

المقام الثاني: أن نقول: ما ذكرتموه من أن كل حال في جسم فينبغي أن ينقسم باطل عليكم بما تدركه القوة الوهمية من الشاة من عداوة الذئب فإنها في حكم شيء واحد لا يتصور تقسيمه إذ ليس للعداوة بعض حتى يقدر إدراك بعضه وزوال بعضه وقد حصل إدراكها في قوة جسمانية عندكم فإن أنفس البهائم منطبعة في الأجسام ولا تبقى بعد الموت وقد اتفقوا عليه فإن أمكنهم أن يتكلفوا تقدير الانقسام في المدركات بالحواس الخمسة وبالحس المشترك وبالقوة الحافظة للصور فلا يمكنهم تقدير الانقسام في هذه المعاني التي ليس من شرطها أن تكون في مادة.

فإن قيل: الشاة لا تدرك العداوة المطلقة المجردة عن المادة بل تحرك عداوة الذئب المعين المشخص مقروناً بشخصه وهيكله. والقوة العاقلة تدرك الحقائق مجردة عن المواد والأشخاص.

قلنا: الشاة قد أدركت لون الذئب وشكله ثم عداوته فإن كان اللون ينطبع في القوة الباصرة وكذا الشكل وينقسم بانقسام محل البصر فالعداوة بماذا تدركها فإن أدرك بجسم فلينقسم وليت شعري ما حال ذلك الإدراك إذا قسم وكيف يكون بعضه أهو إدراك لبعض العداوة فكيف يكون لها بعض أو كل قسم إدراك لكل العداوة فتكون العداوة معلومة مراراً بثبوت إدراكها في كل قسم من أقسام المحل: فإذا هذه شبهة مشكلة لهم في برهانهم فلا بد من الحل.

فإن قيل: هذه مناقضة في المعقولات والمعقولات لا تنقض فإنكم مهما لم تقدروا على الشك في المقدمتين، وهو أن العلم الواحد لا ينقسم وإن ما لا ينقسم لا يقوم بجسم منقسم لم يمكنكم الشك في النتيجة.

والجواب: أن هذا الكتاب ما صنفناه إلا لبيان التهافت والتناقض في كلام الفلاسفة وقد حصل به إذا انتقض به أحد الأمرين أما ما ذكروه في النفس الناطقة أو ما ذكروه في القوة الوهمية. ثم نقول: هذه المناقضة تبين أنهم غفلوا عن موضع يلتبس في القياس ولعل موضع الالتباس قولهم: إن العلم منطبع في الجسم انطباع اللون في المتلون، وينقسم اللون بانقسام المتلون فينقسم العلم بانقسام محله والخلل في لفظ الانطباع إذ يمكن أن لا تكون نسبة العلم إلى محله كنسبة اللون إلى المتلون حتى يقال أنه منبسط عليه ومنطبع فيه ومنتشر في جوانبه فينقسم بانقسامه فلعله نسبة العلم إلى محله على وجه آخر وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام عند انقسام المحل بل نسبته إليه كنسبة إدراك العداوة إلى الجسم ووجوه نسبة الأوصاف إلى محلها ليست محصورة في فن واحد ولا هي معلومة التفاصيل لنا علماً نثق به، فالحكم عليه دون الإحاطة بتفصيل النسبة حكم غير موثوق به. وعلى الجملة لا ينكر أن ما ذكروه مما يقوى الظن ويغلبه، وإنما ينكر كونه معلوماً علماً يقيناً لا يجوز الغلط فيه ولا يتطرق إليه الشك وهذا القدر يتشكك فيه.

قلت: أما إذا أخذت المقدمات التي استعمل الفلاسفة في هذا الباب مهملة فإن المعاندة التي ذكر أبو حامد تلزمها وذلك أن قولنا: كل ما حل من الصفات في جسم فهو منقسم بانقسام الجسم فإنه يفهم منه معنيان:

أحدهما أن يكون حد الجزء من تلك الصفة الحالة في الجزء من الجسم هو حد الكل مثل حال البياض في الجسم المبيض فإن كل جزء من البياض الحال في الجسم المشار إليه يوجد حده وحد جميع البياض حداً واحداً بعينه.

والمعنى الثاني أن تكون الصفة متعلقة بجسم دون شكل مخصوص وهذه هي أيضاً منقسمة بانقسام الجسم لا على أن مقدار حد الكل منها والجزء حد واحد بعينه مثل قوة الأبصار الموجودة في البصر بل بمعنى أنها تقبل الأقل والأكثر من قبل قبول موضوعها الأقل والأكثر. ولذلك كانت قوة الأبصار في الأصحاء أقوى منها في المرضى وفي الشباب أقوى منها في الهرم. والتي تعم هاتين القوتين أنهما شخصيتان؛ أعني التي تنقسم بالكمية ولا تنقسم بالماهية؛ أعني أنها أما أن تبقى واحدة بالحد والماهية أو تبطل والتي تنقسم إلى جزء بالكمية وهي واحدة بالحد والماهية ولا تنقسم إلى أي جزء اتفق وهذه كأنها إنما تخالف الأول في الأقل والأكثر، وأن الجزء الذاهب منه ليس فعله فعل الباقي فإن فعل الذاهب من البصر الضعيف ليس يفعل فعل البصر الضعيف ويجتمعان بأن اللون أيضاً ليس ينقسم بانقسام موضوعه إلى أي جزء اتفق وحده باق بعينه بل تنتهي القسمة إلى جزء أن انقسم إليه فسد اللون وإنما الذي يحفظ القسمة دائماً هو طبيعة المتصل بما هو متصل؛ أعني صورة الاتصال. فهذه المقدمة إذا وضعت هكذا كانت بيِّنة بنفسها؛ أعني أن كل ما يقبل القسمة بهذين النوعين من القسمة فمحله جسم من الأجسام وعكسه أيضاً بيِّن وهو أن كل ما هو في جسم فهو يقبل الانقسام بأحد هذين النوعين من الانقسام وإذا صح هذا فعكس نقيضه صادق إن كنت تعرف ما هو عكس النقيض وهو أن ما لا يقبل الانقسام بأحد هذين الوجهين فليس يحل في جسم وإذا أضيف إلى هذا ما هو بين أيضاً من أمر المعقولات الكلية وهو أنها ليست تقبل الانقسام بواحد من هذين الوجهين إذ كانت ليست صوراً شخصية فبين أنه يلزم عنه أن المعقولات ليس محلها جسماً من الأجسام ولا القوة عليها قوة في جسم فلزم أن يكون محلها قوة روحانية تدرك ذاتها وغيرها. وأما أبو حامد فلما أخذ النوع الواحد من نوعي الانقسام ونفاه عن المعقولات الكلية عاند بالقسم الثاني الموجود في قوة البصر وقوة التخيل. فاستعمل في ذلك قولاً سفسطانياً، وعلم النفس أغمض وأشرف من أن يدرك بصناعة الجدل. ومع هذا فإنه لم يأت ببرهان ابن سينا على وجهه وذلك أن الرجل إنما بنى برهانه على أن قال أن المعقولات إن كانت حالة في جسم فلا يخلو أن تحل منه في شيء غير منقسم أو في منقسم ثم أبطل أن تحل في شيء غير منقسم من الجسم فلما أبطل هذا نفى أن يكون العقل إن كان يحل في جسم أن يحل منه في شيء غير منقسم ثم أبطل أن يحل من الجسم في شيء

منقسم فبطل أن يحل في جسم أصلاً فلما أبطل أبو حامد أحد القسمين قال: لا يبعد أن تكون نسبة العقل إلى الجسم نسبة أخرى وهو بيّن أنه إن نسب إلى الجسم فليس ههنا إلا نسبتان: أما نسبته إليه إلى محل منقسم، أو محل غير منقسم. والذي يتم به هذا البرهان أن العقل ليس له ارتباط بقوة من قوى النفس ارتباط الصورة بالمحل. فإنه إذا انتفى عنه أنه مرتبط بالجسم فلا بد أن ينتفي عنه أنه ليس مرتبطاً بقوة من قوى النفس المرتبطة بالجسم. ولو كان مرتبطاً بقوة من قوى النفس كما يقول أرسطو، لم يكن له فعل إلا بتلك القوة، ولو كان ذلك كذلك لم تدركه تلك القوة. هذا هو الذي يعتمده أرسطو في بيان أن العقل مفارق.

فلنذكر أيضاً العناد الثاني الذي أتى به في الدليل الثاني الذي استدل به الفلاسفة بعد أن تعرف أن أدلتهم إذا نقلت من الصناعة التي تخصها صارت أعلى مراتبها من جنس الأقاويل الجدلية، ولذلك كان كتابنا هذا الغرض منه إنما هو التوقيف على مقدار الأقاويل المكتوبة فيه المنسوبة للفريقين، وإظهار أي القولين أحق بأن ينسب صاحبه إلى التهافت والتناقض.

دليل ثان

قال أبو حامد: قالوا إن كان العلم بالمعلوم الواحد العقلي وهو المعلوم المجرد عن المواد منطبعاً في المادة انطباع الأعراض في الجواهر الجسمانية لزم انقسامه بالضرورة بانقسام الجسم كما سبق وإن لم يكن منطبعاً فيه ولا منبسطاً عليه واستكره لفظ الانطباع فنعدل إلى عبارة أخرى ونقول: هل للعلم نسبة إلى العالم أم لا ومحال قطع النسبة فإنه إن انقطعت النسبة عنه فكونه عالماً به لم صار أولى من كون غيره به عالماً. وإن كان له نسبة فلا يخلو من ثلاثة أقسام: أما أن تكون النسبة لكل جزء من أجزاء المحل أو تكون لبعض أجزاء المحل دون البعض أو لا يكون لواحد من الأجزاء نسبة إليه. وباطل أن يقال لا نسبة لواحد من الأجزاء فإنه إذا لم يكن للآحاد نسبة لم يكن للمجموع نسبة فإن المجتمع من المباينات مباين. وباطل أن يقال: النسبة للبعض فإن الذي لا نسبة له ليس هو في معناه في شيء وليس كلامنا فيه. وباطل أن يقال لكل جزء مفروض نسبة إلى الذات لأنه إن كانت النسبة إلى ذات العلم بأسره فمعلوم كل واحد من الأجزاء ليس هو جزء المعلوم بل هو المعلوم كما هو فيكون معقولاً مرات لا نهاية لها بالفعل، وإن كان كل جزء له نسبة أخرى غير النسبة التي للجزء الآخر إلى ذات العلم فذات العلم إذاً منقسمة في المعنى، وقد بينا أن العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه لا ينقسم في المعنى، وإن كان نسبة كل واحد إلى شيء من ذات العلم غير ما إليه نسبة الآخر فانقسام ذات العلم بهذا أظهر وهو محال. ومن هذا يتبين أن

المحسوسات المنطبعة في الحواس الخمس لا تكون إلا أمثلة لصور جزئية منقسمة، فإن الإدراك معناه حصول مثال المدرك في نفس المدرك فيكون لكل جزء من مثال المحسوس نسبة إلى جزء من الآلة الجسمانية.

والاعتراض: على هذا ما سبق، فإن تبديل لفظ الانطباع بلفظ النسبة لا يدرأ الشبهة فيما ينطبع في القوة الوهمية للشاة من عداوة الذئب كما ذكروه فإنه إدراك لا محالة وله نسبة إليه. ويلزم في تلك النسبة ما ذكرتموه فإن العداوة ليس أمراً مقدراً له كمية مقدارية حتى ينطبع مثالها في جسم مقدر. وتنتسب أجزاؤها إلى أجزائه، وكون شكل الذئب مقدراً لا يغني فإن الشاة أدركت شيئاً سوى شكله وهي المخالفة والمضادة والعداوة وهذه العداوة الزائدة على الشكل من العداوة ليس لها مقدار، وقد أدركته بجسم مقدر فهذا ضرورة مشكك في هذا البرهان كما في الأول.

فإن قال قائل: هلا دفعتم هذه البراهين بأن العلم يحل من الجسم في جوهر متحيز لا يتجزىء وهو الجزء الفرد.

قلنا: لأن الكلام في الجوهر الفرد يتعلق بأمور هندسية يطول القول في حلها. ثم ليس فيه ما يدفع الأشكال، فإنه يلزم أن تكون القدرة والإرادة أيضاً في ذلك الجزء، فإن للإنسان فعلاً ولا يتصور ذلك إلا بقدرة وإرادة، ولا يتصور الإرادة إلا بعلم وقدرة الكتابة في اليد والأصابع والعلم بها ليس في اليد، إذ لا يزول بقطع اليد ولا إرادتها في اليد فإنه قد يريدها بعد شلل اليد وتتعذر لا لعدم الإرادة بل لعدم القدرة.

قلت: كأن هذا القول ليس بياناً منفرداً بنفسه وإنما هو تتميم القول المتقدم. وذلك أن القول المتقدم وضع فيه أن العلم ليس ينقسم بانقسام محله وضعاً. وفي هذا القول تكلف بيانه باستعمال التقسيم فيه إلى الأنحاء الثلاثة. فالمعاندة الأولى هي باقية عليه وإنما دخلت عليه المعاندة لأنه لم يستوف المعنيين اللذين يقال عليهما الانقسام الهيولاني. وذلك أنهم لما نفوا عن العقل انقسامه بانقسام محله على النحو الذي تنقسم الأعراض بانقسام محلها، وكان هنا نوع آخر من الانقسام الجسماني وهو الموجود في القوى الجسمية المدركة، دخلت عليهم المعاندة من قبل هذه القوى. وإنما يتم البرهان إذا انتفى هذان النوعان من الانقسام عن العقل وبيّن أن كل ما له قوام بالجسم فلا بد له من أحد هذين النوعين من الانقسام. وقد يشك فيما وجد في الجسم بهذا النوع الآخر من الوجود؛ أعني الذي ليس ينقسم بانقسام موضوعه في الحد هل هو مفارق لموضوعه؟ أم لا؟ فإنا نرى أكثر أجزاء الموضوع تبطل ولا يبطل هذا النوع من الوجود؛ أعني الإدراك الشخصي فيظن كما أنه لا تبطل الصورة ببطلان الجزء أو

الأجزاء من موضوعها أنها ليست تبطل ببطلان الكل، وأن بطلان فعل الصورة من قبل الموضوع هو شبيه ببطلان فعل الصانع من قبل الآلة، ولذلك ما يقول أرسطو، إن الشيخ لو كان له عين كعين الشاب لأبصركما يبصر الشاب يريد أنه قد يظن أن الهرم الذي لحق الشيخ في قوة الأبصار ليس هو من قبل عدم القوة بل هو من قبل هرم الآلة. ويستدل على ذلك ببطلان الآلة أو أكثر أجزائها في النوم والإغماء والسكر والأمراض التي يبطل فيها إدراكات الحواس فإنه لا يشك أن القوى ليس تبطل في هذه الأحوال، وهذا يظهر أكثر في الحيوانات التي إذا فصلت بنصفين تعيش وأكثر النبات هو بهذه الصفة مع أنه ليس فيه قوة مدركة.

فالكلام في أمر النفس غامض جداً وإنما اختص الله به من الناس العلماء الراسخين في العلم ولذلك قال سبحانه مجيباً في هذه المسألة للجمهور عندما سألوه بأن هذا الطور من السؤال ليس هو من أطوارهم في قوله سبحانه: ﴿ ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً ﴾ وتشبيه الموت بالنوم في هذا المعنى فيه استدلال ظاهر في بقاء النفس من قبل أن النفس يبطل فعلها في النوم ببطلان آلتها، ولا تبطل هي فيجب أن يكون حالها في الموت كحالها في النوم، لأن حكم الأجزاء واحد وهو دليل مشترك للجميع لائق بالجمهور في اعتقاد الحق ومنبه للعلماء على سبيل التي منها يوقف على بقاء النفس. وذلك بيّن من قوله سبحانه: ﴿ الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها ﴾.

دليل ثالث

قال أبو حامد. قولهم أن العلم لو حل في جزء من الجسم لكان العالم ذلك الجزء دون سائر أجزاء الإنسان والإنسان يقال له عام والعالمية صفة له على الجملة من غير نسبة إلى محل مخصوص.

وهذا هوس فإنه يسمى مبصراً وسامعاً وذائقاً وكذا البهيمة توصف به وذلك لا يدل على أن إدراك المحسوسات ليس بالجسم بل هو نوع من التجوز كما يقال: فلان في بغداذ وإن كان في جزء من جملة بغداذ لا في جملتها، ولكن يضاف إلى الجملة.}

قلت: أما إذا سلم أن العقل ليس ينسب إلى عضو مخصوص من الإنسان، وأنه قد قام على ذلك برهان لأنه ليس هذا من المعروف بنفسه. فبيّن أنه يلزم عنه ألا يكون محله جسماً من الأجسام وأنه ليس يكون قولنا في

الإنسان: إنه عالم، كقولنا فيه: إنه يبصر، وذلك أنه لما كان بيناً بنفسه أنه يبصر بعضو مخصوص، كأنا بيناً أنا إذا نسبنا إليه الأبصار مطلقاً أنه يجوز على عادة العرب وغيرها من الأمم في ذلك. وأما إذا لم يكن للعقل عضو يخصه فبيّن أن قولنا فيه عالم ليس هو من قبل أن جزءاً منه عالم لكن كيف ما كان الأمر في ذلك هو غير معلوم بنفسه، وذلك أنه ليس يظهر أن ههنا عضواً خاصاً به ولا موضعاً خاصاً من عضو من الأعضاء، كالحال في قوة التخيل والفكر والذكر، وذلك أن مواضع هذه معلومة من الدماغ.

دليل رابع

قال أبو حامد: إن كان العلم يحل جزءاً من القلب أو الدماغ مثلاً فالجهل ضده فينبغي أن يجوز قيامه بجزء آخر من القلب أو الدماغ ويكون الإنسان في حالة واحدة عالماً وجاهلاً بشيء واحد فلما استحال ذلك تبين أن محل الجهل هو محل العلم وإن ذلك المحل واحد يستحيل اجتماع الضدين فيه فإنه لو كان منقسماً لما استحال قيام الجهل ببعضه والعلم ببعضه لأن الشيء في محل لا يضاده ضده في محل آخر كما تجتمع البلقة في الفرس الواحد والسواد والبياض في العين الواحدة ولكن في محلين. ولا يلزم هذا في الحواس، فإنه لا ضد لإدراكها ولكنه قد يدرك وقد لا يدرك فليس بينهما إلا تقابل الوجود والعدم، فلا جرم نقول يدرك ببعض أجزائه كالعين والأذن ولا يدرك بسائر بدنه وليس فيه تناقض. ولا يغني عن هذا قولكم أن العالمية مضادة للجاهلية والحكم عام لجميع البدن، إذ يستحيل أن يكون الحكم في غير محل العلة فالعالم هو المحل الذي قام العلم به فإن أطلق الاسم على الجملة فبالمجاز كما يقال: هو في بغداذ وإن كان في بعضها وكما يقال مبصر وإن كنا بالضرورة نعلم أن حكم الأبصار لا يثبت للرجل واليد بل يختص بالعين وتضاد الأحكام كتضاد العلل، فإن الأحكام تقتصر على محل العلل. ولا يخلص من هذا قول القائل أن المحل المهيأ لقبول العلم والجهل من الإنسان واحد فيتضادان عليه فإن عندكم أن كل جسم فيه حيوة فهو قابل للعلم والجهل من الإنسان واحد فيتضادان عليه فإن عندكم أن كل جسم فيه حيوة فهو قابل للعلم والجهل، ولم يشترطوا سوى الحيوة شريطة أخرى وسائر أجزاء البدن عندهم في قبول العلم على وتيرة واحدة.

الاعتراض: ان هذا ينقلب عليكم في الشهوة والشوق والإرادة فإن هذه الأمور تثبت للبهائم والإنسان وهي معان تنطبع في الجسم ثم يستحيل أن ينفر عما يشتاق إليه فيجتمع فيه النفرة والميل إلى شيء واحد بوجود الشوق في محل والنفرة في محل آخر. وذلك لا يدل على أنها لا تحل الأجسام وذلك لأن هذه القوى وإن كانت كثيرة ومتوزعة على آلات مختلفة فلها رابطة واحدة وهي النفس وذلك للبهيمة والإنسان جميعاً. وإذا اتحدت الرابطة استحالت

الإضافات المتناقضة بالنسبة إليه. وهذا لا يدل على كون النفس غير منطبعة في الجسم كما في البهائم.

قلت: هذا الذي حكاه عن الفلاسفة ههنا ليس يلزم عنه إلا أن العلم ليس يحل الجسم حلول اللون فيه وبالجملة سائر الأعراض. لا أنه ليس يحل جسماً أصلاً وذلك أن امتناع محل العلم من أن يقبل الجهل بالشيء والعلم به يدل ضرورة على اتحاده فإن الأضداد لا تحل في محل واحد. وهذا النوع من الامتناع يوجد لسوى الصفات التي هي إدراكات وغير إدراكات. والذي يخص محل العلم من القبول أنه يدرك المتضادات معاً؛ أعني الشيء وضده وذلك لا يمكن أن يكون إلا بإدراك غير منقسم في محل غير منقسم. فإن الحاكم هو واحد ضرورة ولذلك قيل: إن العلم بالأضداد علم واحد فهذا النحو من القبول هو الذي يخص النفس ضرورة لكن قد تبين عندهم أن هذه هي حال الحس المشترك الحاكم على الحواس الخمس وهو عندهم جسماني. فلذلك ليس في هذا دليل على أن العقل ليس يحل جسماً لأنا قد قلنا: إن الحلول يكون على نوعين: حلول صفات غير مدركة، وحلول صفات مدركة. والذي عارضهم به في هذا القول صحيح، وهو أن النفس النزوعية لا تنزع إلى المتضادات معاً وهي مع هذا جسمانية. ولست أعلم أحداً من الفلاسفة احتج بهذا في إثبات بقاء النفس إلا من لا يؤبه بقوله، وذلك أن خاصة كل قوة مدركة ألا يجتمع في إدراكها النقيضان، كما أن خاصة المتضادين خارج النفس ألا يجتمعا في موضوع واحد. فهذا تشترك فيه القوى المدركة مع القوى الغير مدركة، ويخص القوى المدركة أنها تحكم على الأضداد الموجودة معاً، أي يعلم أحدهما بعلم الثاني، ويخص القوى الغير نفسانية أنها تنقسم بانقسام الجسم، فيوجد في الأجزاء المختلفة من الجسم الواحد الأضداد معاً لا في جزء واحد. والنفس لما كانت محلاً لا ينقسم هذا الانقسام، لم يعرض لها أن يوجد فيها النقيضان معاً في جزئين من المحل. ولذلك كانت هذه الأقاويل كلها أقاويل من لم يحصل آراء القوم في هذه الأشياء. فما أبعد فهم من يجعل الدليل على بقاء النفس أنها لا تحكم على المتناقضات معاً لأنه إنما ينتج من ذلك أن محلها واحد غير منقسم. وأما الدليل على أن المحل الغير منقسم انقسام محل الأعراض أنه غير منقسم أصلاً.

دليل خامس

قال أبو حامد: قولهم: إن كان العقل يدرك المعقول بآلة جسمانية فهو لا يعقل نفسه والتالي محال فإنه يعقل نفسه فالمقدم محال.

قلنا: مسلم أن استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم ولكن إذا ثبت اللزوم بين التالي والمقدم بل نقولا لا نسلم لزوم التالي وما الدليل عليه.

فإن قيل: الدليل عليه أن الأبصار لما كان بجسم فالأبصار لا يتعلق بالأبصار فالرؤية لا تُرَى والسمع لا يُسمع وكذا سائر الحواس فإن كان العقل لا يدرك أيضاً إلا بجسم فلم يدرك نفسه والعقل كما يعقل غيره يعقل نفسه، فإن الواحد منا كما يعقل غيره يعقل نفسه، ويعقل أنه عقل غيره وأنه عقل نفسه.

قلنا: ما ذكرتموه فاسد من وجهين.

أحدهما أن الإبصار عندنا يجوز أن يتعلق بنفسه فيكون إبصاراً لغيره ولنفسه كما يكون العلم الواحد علماً بغيره وعلماً بنفسه ولكن العادة جارية بخلاف ذلك وخرق العادة عندنا جائز.

والثاني: وهو أقوى أنا سلمنا هذا في الحواس ولكن لِمَ إذا امتنع ذلك في بعض الحواس يمتنع في بعض وأيّ بعد في أن يفترق حكم الحواس في وجه الإدراك مع اشتراكها في أنها جسمانية، كما اختلف البصر واللمس في أن اللمس لا يفيد الإدراك إلا باتصال الملموس بالآلة اللامسة، وكذا الذوق ويخالفه البصر فإنه يشترط فيه الانفصال حتى لو أطبق أجفانه لم ير لون الجفن، لأنه لم يبعد عنه وهذا الاختلاف لا يوجب الاختلاف في الحاجة إلى الجسم، فلا يبعد أن يكون في الحواس الجسمانية ما يسمى عقلاً ويخالف سائرها في أنها تدرك نفسها.

قلت: أما العناد الأول وهو قوله: إنه يجوز أن تخرق العادة فيبصر البصر ذاته فقول في نهاية السفسطة والشعوذة وقد تكلمنا في هذا فيما سلف.

وأما العناد الثاني وهو قوله: إنه لا يبعد أن يكون إدراك جسماني يدرك نفسه فله إقناع ما ولكن إذا عرف الوجه الذي حركهم إلى هذا علم امتناع هذا. وذلك أن الإدراك هو شيء يوجد بين فاعل ومنفعل وهو المدرِك والمدرَك. ويستحيل أن يكون الحس فاعلاً ومنفعلاً له من جهة واحدة فإذا وجد فاعلاً ومنفعلاً فمن جهتين؛ أعني أن الفعل يوجد له من جهة الصورة والانفعال من قبل الهيولى، فكل مركب لا يعقل ذاته لأن ذاته تكون غير الذي به يعقل، لأنه إنما يعقل بجزء من ذاته، ولأن العقل هو المعقول. فلو عقل المركب ذاته لعاد

المركب بسيطاً، وعاد الكل هو الجزء وذلك كله مستحيل. وهذا القول إذا ثبت ههنا كان مقنعاً وإذا كتب على الترتيب البرهاني، وهو أن يقدم له من النتائج ما يجب تقديمه أمكن أن يعود برهانياً.

دليل سادس

قال أبو حامد: قالوا لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية كالأبصار لما أدرك آلته كسائر الحواس، ولكنه يدرك الدماغ والقلب وما يدعي أن آلة له، فدل أنه ليس الة له، ولا محلاً وإلا لما أدركه.

والاعتراض: على هذا كالاعتراض على الذي قبله. فإنا نقول لا يبعد أن يدرك الأبصار محله ولكنه حوالة على العادة. إذ نقول لم يستحيل أن تفترق الحواس في هذا المعنى وإن اشتركت في الانطباع في الأجسام كما سبق ولم قلتم أن ما هو قائم في جسم يستحيل أن يدرك الجسم الذي هو محله ولم يلزم أن يحكم من جزئي معين على كلي مرسل. ومما عرف بالاتفاق بطلانه وذكر في المنطق أن يحكم بسبب جزئي أو جزئيات كثيرة على كلي حتى مثلوه بما إذا قال الإنسان أن كل حيوان فإنه يحرك عند المضغ فكه الأسفل لأنا استقرأنا الحيوانات كلها فرأيناها كذلك، فيكون ذلك لغفلته عن التمساح فإنه يحرك فكه الأعلى وهؤلاء لم يستقرئوا إلا الحواس الخمس فوجدوها على وجه معلوم فحكموا على الكل به فلعل العقل حاسة أخرى تجري من سائر الحواس مجرى التمساح من سائر الحيوانات فتكون إذن الحواس مع كونها جسمانية منقسمة إلى ما يدرك محلها، وإلى ما لا يدرك، كما انقسمت إلى ما يدرك مدركه من غير مماسة كالبصر، وإلى ما لا يدرك إلا باتصال كالذوق واللمس. فما ذكروه أيضاً أن أورث ظناً فلا يورث يقيناً موثوقاً به.

فإن قيل: ولسنا نعوّل على مجرد الاستقراء للحواس بل نعوّل على البرهان ونقول لو كان القلب أو الدماغ هو نفس الإنسان لكان لا يغرب عنه إدراكهما حتى لا يخلو أن يعقلهما جميعاً كما أنه لا يخلو عن إدراك نفسه، فإن أحداً لا يغرب ذاته عن ذاته بل يكون مثبتاً لنفسه في نفسه أبداً والإنسان ما لم يسمع حديث القلب والدماغ، أو لم يشاهد بالتشريح من إنسان آخر لا يدركهما ولا يعتقد وجودهما فإن كان العقل حالاً في جسم فينبغي أن يعقل ذلك الجسم أبداً أو لا يدركه أبداً وليس واحد من الأمرين بصحيح، بل يعقل حالة ولا يعقل حالة. وهذا التحقيق وهو أن الإدراك الحال في محل إنما يدرك المحل لنسبة له إلى المحل ولا يتصور أن يكون له نسبة إليه سوى الحلول فيه، فليدركه أبداً وإن كان هذه النسبة لا تكفي فينبغي أن لا يدرك أبداً، إذ لا يمكن أن يكون له نسبة أخرى إليه كما أنه لما أن كان يعقل نفسه عقل نفسه أبداً ولم يغفل عنه بحال.

قلنا: الإنسان ما دام يشعر بنفسه ولا يغفل عنه فإنه يشعر بجسده وجسمه نعم لا يتعين له اسم القلب وصورته وشكله ولكنه يثبت نفسه جسماً حتى يثبت نفسه في ثيابه وفي بيته،

والنفس الذي ذكروه لا يناسب البيت والثوب، فإثباته لأصل الجسم ملازم له وغفلته عن شكله واسمه كغفلته عن محل الشم وأنهما زائدتان في مقدم الدماغ شبيهتان بحلمتي الثدي، فإن كل إنسان يعلم أنه يدرك الرائحة بجسمه ولكن محل الإدراك لا يتشكل له ولا يتعين وإن كان يدرك أنه إلى الرأس أقرب منه إلى العقب، ومن جملة الرأس إلى داخل الأنف أقرب منه إلى داخل الأذن، فكذلك يشعر الإنسان بنفسه ويعلم أن هويته التي بها قوامه إلى قلبه وصدره أقرب منه إلى رجله فإنه يقدّر نفسه باقياً مع عدم الرجل ولا يقدر على تقدير نفسه باقياً مع عدم القلب فما ذكروه من أنه يغفل عن الجسم تارة وتارة لا يغفل عنه ليس كذلك.

قلت: أما اعتراضه على أن ما هو جسم، أو قوة في جسم، فليس يعقل ذاته بدليل أن الحواس هي قوى مدركة في أجسام وهي لا تعقل ذاتها، فإن هذا من باب الاستقراء الذي لا يفيد اليقين. وتشبيهه بالاستقراء المستعمل في أن كل حيوان يحرك فكه الأسفل فليس هو لعمري مثله من جهة، وهو مثله من جهة. أما مخالفته له فإن الواضع بالاستقراء أن كل حيوان يحرك فكه الأسفل فهذا استقراء ناقص من قبل أنه لم يستقرىء فيه جميع أنواع الحيوانات، وأما الواضع أن كل حاسة فهي لا تدرك ذاتها فهو لعمري استقراء مستوفي إذ كان ليس ههنا حاسة سوى الحواس الخمس. وأما الحكم من قبل ما يشاهد من أمر الحواس أن كل قوة مدركة ليست في جسم فهو شبيه بالاستقراء الذي يحكم من قبله أن كل حيوان فهو يحرك فكه الأسفل لأن الواضع لهذا كما أنه لم يستقرىء جميع الحيوانات. كذلك الواضع أن كل قوة مدركة فليست في الجسم من قبل أن الأمر في الحواس كذلك لم يستقرىء جميع القوى المدركة.

وأما ما حكى عنهم من أن العقل لو كان في جسم لأدرك الجسم الذي هو فيه عند إدراكه فكلام غث ركيك، وليس من أقاويل الفلاسفة. وذلك أنه إنما كان يلزم هذا لو كان كل من أدرك وجود شيء أدركه بحده وليس الأمر كذلك لأنا ندرك النفس وأشياء كثيرة وليس ندرك حدها، ولو كنا ندرك حد النفس مع وجودها لكنا ضرورة نعلم من وجودها أنها في جسم أو ليست في جسم، لأنها إن كانت في جسم كان الجسم ضرورة مأخوذاً في حدها وإن لم تكن في جسم لم يكن الجسم مأخوذاً في حدها. فهذا هو الذي ينبغي أن يُعتقد في هذا.

وأما معاندة أبي حامد هذا القول بأن الإنسان يشعر من أمر النفس أنها في جسمه وإن كان لا يتميز له العضو الذي هي فيه من الجسم فهو لعمري حق وقد

اختلف القدماء في هذا لكن ليس علمنا بأنها في الجسم هو علم بأن لها قواماً بالجسم. فإن ذلك ليس بيناً بنفسه، وهو الأمر الذي اختلف فيه الناس قديماً وحديثاً، لأن الجسم إن كان لها بمنزلة الآلة فليس لها قوام به، وإن كان بمنزلة محل العرض للعرض لم يكن لها وجود إلا بالجسم.

دليل سابع

قال أبو حامد: قالوا: القوى الدراكة بالآلات الجسمية يعرض لها من المواظبة على العمل بإدامة الإدراك كلال لأن إدامة الحركة تفسد مزاج الأجسام فتكلها، وكذلك الأمور القوية الجلية الإدراك توهنها وربما تفسدها حتى لا تدرك عقيبها الأخفى الأضعف كالصوت العظيم للسمع والنور العظيم للبصر، فإنه ربما يفسد أو يمنع عقيبه من إدراك الصوت الخفي والمرئيات الدقيقة بل من ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعده بحلاوة دونها. والأمر في القوة العقلية بالعكس فإن إدامتها للنظر إلى المعقولات لا يتعبها ودرك الضروريات الجلية يقويها على درك النظريات الخفية ولا يضعفها وإن عرض لها في بعض الأوقات كلال فذلك لاستعمالها القوة الخيالية واستعانتها بها فتضعف آلة القوة الخيالية فلا تخدم العقل.

الاعتراض: وهذا من الطراز السابق فإنا نقول لا يبعد أن تختلف الحواس الجسمانية في هذه الأمور فليس ما يثبت منها للبعض يجب أن يثبت للآخر، بل لا يبعد أن تتفاوت الأجسام فيكون منها ما يضعفها نوع من الحركة ومنها ما يقويها نوع من الحركة، ولا يوهنها وإن كان يؤثر فيها فيكون ثمّ سبب يحدد قوتها بحيث لا تحس بالأثر فيها، فكل هذا ممكن إذ الحكم الثابت لبعض الأشياء ليس يلزم أن يثبت لكلها.

قلت: هذا دليل قديم من أدلتهم وتحصيله أن العقل إذا أدرك معقولاً قوياً ثم عاد بعقبه إلى إدراك ما دونه كان إدراكه له أسهل. وذلك مما يدل على أن إدراكه ليس بجسم لأنا نجد القوى الجسمية المدركة تتأثر عن مدركاتها القوية تأثراً يضعف بها إدراكها حتى لا يمكن فيها أن تدرك الهيئة الإدراك بأثر إدراكها القوية الإدراك. والسبب في ذلك أن كل صورة تحل في جسم فحلولها فيه يكون بتأثر ذلك الجسم عنها عند حلولها فيه لأنها مخالفة ولا بد وإلا لم تكن صورة في جسم. فلما وجدوا قابل المعقولات لا يتأثر عن المعقولات قطعوا على أن ذلك القابل ليس بجسم. وهذا لا عناد له، فإن كل ما يتأثر من المحال عن حلول الصور فيه تأثراً موافقاً أو منافراً قليلاً كان أو كثيراً فهو جسماني ضرورة، وعكس هذا أيضاً صحيح، وهو أن كل ما هو جسماني فهو متأثر عن الصورة الحاصلة فيه وقدر تأثره هو على قدر مخالطة تلك الصورة للجسم

والسبب في هذا أن كل كون فهو تابع لاستحالة فلو حلت صورة في جسم بغير استحالة لأمكن أن توجد صورة جسمانية لا يتأثر عنها المحل عند حصولها.

دليل ثامن

قال أبو حامد: قالوا: أجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء بالوقوف عند الأربعين سنة فما بعدها. فيضعف البصر والسمع وسائر القوى والقوة العقلية في أكثر الأمر إنما تقوى بعد ذلك. ولا يلزم على هذا تعذر النظر في المعقولات عند حلول المرض في البدن وعند الخرف بسبب الشيخوخة فإنه مهما بان أنه يتقوى مع ضعف البدن في بعض الأحوال فقد بان قوامه بنفسه فتعطله عند تعطل البدن لا يوجب كونه قائماً بالبدن فإن استثناء عين التالي لا ينتج فإنا نقول: إن كانت القوة العقلية قائمة بالبدن فيضعفها ضعف البدن بكل حال والتالي محال فالمقدم محال وإذا قلنا: التالي موجود في بعض الأحوال فلا يلزم أن يكون المقدم موجوداً. ثم السبب فيه أن النفس لها فعل بذاتها إذا لم يعق عائق ولم يشغلها شاغل فإن للنفس فعلين فعل بالقياس إلى البدن وهو السياسة له وتدبيره وفعل بالقياس إلى مبادئه وإلى ذاته وهو إدراك المعقولات وهما متمانعان متعاندان فمهما اشتغل بأحدهما انصرف عن الآخر، وتعذر عليه الجمع بين الأمرين. وشواغله من جهة البدن الإحساس والتخيل والشهوات والغضب والخوف والغم والوجع فإذا أخذت تفكر في معقول تعطل عليك كل هذه الأشياء الأخر. بل مجرد الحس قد يمنع من إدراك العقل ونظره من غير أن يصيب آلة العقل شيء أو يصيب ذاتها آفة. والسبب في ذلك اشتغال النفس بفعل عن فعل ولذلك يتعطل نظر العقل عند الوجع والمرض والخوف فإنه أيضاً مرض في الدماغ. وكيف يستبعد التمانع في اختلاف جهتي فعل النفس وتعدد الجهة الواحدة قد يوجب التمانع، فإن الفرق يذهل عن الوجع والشهوة عن الغضب والنظر في معقول عن معقول آخر. وآية أن المرض الحال في البدن ليس يتعرض لمحل العلوم أنه إذا عاد صحيحاً لم يفتقر إلى تعلم العلوم من رأس بل تعود عيشة نفسه كما كانت وتعود تلك العلوم بعينها من غير استئناف تعلم.

الإعتراض: أنا نقول: نقصان القوى وزيادتها لها أسباب كثيرة لا تنحصر فقد يقوى بعض القوى في ابتداء العمر وبعضها في الوسط وبعضها في الآخر، وأمر العقل أيضاً كذلك فلا يبقى إلا أن يدعى الغالب. ولا بعد في أن يختلف الشم والبصر في أن الشم يقوى بعد الأربعين والبصر يضعف وإن تساويا في كونهما حالين في الجسم كما تتفاوت هذه القوى في الحيوانات فيقوى الشم من بعضها والبصر من بعضها لاختلاف في أمزجتها لا يمكن الوقوف على ضبطه، فلا يبعد أن يكون مزاج الآلات أيضاً يختلف في حق الأشخاص وفي حق الأحوال. ويكون أحد الأسباب في سبق الضعف إلى البصر دون العقل أن البصر أقدم فإنه مبصر في أول فطرته ولا يتم عقله إلا بعد خمسة عشر سنة أو زيادة على ما شاهدنا اختلاف الناس فيه حتى قيل أن الشيب إلى شعر الرأس أسبق منه إلى شعر اللحية لأن شعر الرأس

أقدم. فهذه الأسباب إن خاض الخائض فيها ولم يرد هذه الأمور إلى مجاري العادات فلا يمكن أن يبني عليها علم موثوق به لأن جهات الاحتمال فيما تزيد بها القوى أو تضعف لا تنحصر فلا يورث شيء من ذلك يقيناً.

قلت: أما إذا وضع أن القوى المدركة موضوعها هو الحار الغريزي، وكان الحار الغريزي يدركه النقص بعد الأربعين، فقد ينبغي أن يكون العقل في ذلك كسائر القوى؛ أعني أنه يلزم إن كان موضوعه الحار الغريزي أن يشيخ بشيخوخته. وأما إن توهم أن الموضوعات مختلفة للعقل والحواس فليس يلزم أن تستوي أعمارها.

دليل تاسع

قال أبو حامد: قالوا: كيف يكون الإنسان عبارة عن الجسم مع عوارضه وهذه الأجسام لا تزال تنحل والغذاء يسد مسد ما ينحل حتى إذا رأينا صبياً انفصل من الجنين فيمرض مراراً ويذبل ثم يسمن وينمو فيمكننا أن نقول: لم يبق فيه بعد الأربعين شيء من الأجزاء التي كانت موجودة عند الانفصال بل كان أول وجوده من أجزاء المني فقط ولم يبق فيه شيء من أجزاء المني بل انحل كل ذلك وتبدل بغيره فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم. ونقول: هذا الإنسان هو ذلك الإنسان بعينه وحتى أنه يبقى معه علوم من أول صباه ويكون قد تبدل جميع أجسامه. فدل أن للنفس وجوداً سوى البدن وأن البدن آلته.

الاعتراض: أن هذا ينتقض بالبهيمة والشجرة إذا قيست حالة كبرها بحالة الصغر فإنه يقال أن هذا ذلك بعينه كما يقال في الإنسان وليس يدل ذلك على أن له وجوداً غير الجسم. وما ذكر في العلم يبطل بحفظ الصور المتخيلة فإنه يبقى في الصبي إلى الكبر، وإن تبدل أجزاء الدماغ.

قلت: هذا دليل لم يستعمله أحد من القدماء في بقاء النفس. وإنما استعملوه في أن في الأشخاص جوهراً باقياً من الولادة إلى الموت وأن للأشياء ليست في سيلان دائم كما اعتقد ذلك كثير من القدماء فنفوا المعرفة الضرورية حتى اضطر أفلاطون إلى إدخال الصور. فلا معنى للتشاغل بذلك واعتراض أبي حامد على هذا الدليل صحيح.

دليل عاشر

قال أبو حامد: قالوا: القوة العقلية تدرك الكليات العامة العقلية التي يسميها المتكلمون أحوالاً فتدرك الإنسان المطلق عند مشاهدة الحس لشخص إنسان معين وهو غير الشخص المشاهد فإن المشاهد في مكان مخصوص ولون مخصوص ومقدار مخصوص

ووضع مخصوص والإنسان المعقول المطلق مجرد عن هذه الأمور بل يدخل فيه كل ما يطلق عليه اسم الإنسان، وإن لم يكن على لون المشاهد وقدره ووضعه ومكانه بل الذي يمكن وجوده في المستقبل يدخل فيه بل لو عدم الإنسان يبقى حقيقة الإنسان في العقل مجرداً عن هذه الخواص وهكذا كل شيء شاهده الحس مشخصاً فيحصل منه للعقل حقيقة ذلك الشخص كلياً مجرداً عن المواد والأوضاع حتى تنقسم أوصافه إلى ما هو ذاتي كالجسمية للشجر والحيوان إلى آخر الفصل.

قلت: معنى ما حكاه عن الفلاسفة من هذا الدليل هو أن العقل يدرك من الأشخاص المتفقة في النوع معنى واحداً نشترك فيه وهي ماهية ذلك النوع من غير أن ينقسم ذلك المعنى بما تنقسم به الأشخاص من حيث هي أشخاص من المكان والوضع والمواد التي من قبلها تكثرت، فيجب أن يكون هذا المعنى غير كائن ولا فاسد ولا ذاهب بذهاب شخص من الأشخاص التي يوجد فيها هذا المعنى ولذلك كانت العلوم أزلية وغير كائنة ولا فاسدة إلا بالعرض أي من قبل اتصالها بزيد وعمرو، أي أنها فاسدة من قبل الاتصال لا أنها فاسدة في نفسها، إذ لو كانت كائنة فاسدة لكان هذا الاتصال موجوداً في جوهرها ولكانت لا تجتمع في شيء واحد قالوا: وإذا تقرر هذا من أمر العقل وكان في النفس وجب أن تكون النفس غير منقسمة بانقسام الأشخاص، وأن تكون أيضاً معنى واحداً في زيد وعمرو.

وهذا الدليل في العقل قوي لأن العقل ليس فيه من معنى الشخصية شيء وأما النفس فإنها وإن كانت مجردة من الأعراض التي تعددت بها الأشخاص فإن المشاهير من الحكماء يقولون: ليس تخرج من طبيعة الشخص وإن كانت مدركة والنظر هو في هذا الموضع.

وأما الاعتراض الذي اعترض عليهم أبو حامد فهو راجع إلى أن العقل هو معنى شخصي والكلية عارضة له ولذلك يشبه نظره إلى المعنى المشترك في الأشخاص بنظر الحس الواحد مراراً كثيرة فإنه واحد عنده لا إنه معنى كلي فالحيوانية مثلاً في زيد هي بعينها بالعدد التي أبصرها في خالد وهذا كذب. فإنه لو كان هذا هكذا لما كان بين إدراك الحس وإدراك العقل فرق.

ولم ننقل كلامه إلى ههنا لما فيه من التطويل.

المسألة الثالثة (من الطبيعيات)

(المسألة التاسعة عشر)

استحالة الفناء على النفوس

وكذلك قال أبو حامد بعد هذا: إن للفلاسفة على أن النفس يستحيل عليها العدم بعد الوجود دليلين: أحدهما: أن النفس إن عدمت لم يخل عدمها من ثلاثة أحوال: إما أن تعدم مع عدم البدن، وإما أن تعدم من قبل ضد موجود لها، أو تعدم بقدرة القادر. وباطل أن تعدم بعدم البدن، فإنها مفارقة للبدن، وباطل أن يكون لها ضد فان الجوهر المفارق ليس له ضد، وباطل أن تتعلق قدرة القادر بالعدم على ما سلف.

واعترضهم هو بأنا لا نسلم أنها مفارقة للبدن وأيضاً فإن المختار عند ابن سينا أن تكون النفوس متعددة بتعدد الأبدان لأن كون النفس واحدة بالعدد من كل وجه في جميع الأشخاص تلحقه محالات كثيرة منها أن يكون إذا علم زيد شيئاً يعلمه عمرو، وإذا جهله عمرو جهله زيد إلى غير ذلك من المحالات التي تلزم هذا الوضع. فهو يرد على هذا القول: بأنها إذا أنزلت متعددة بتعدد الأجسام لزم أن تكون مرتبطة بها فتفسد ضرورة بفساد الأجسام.

وللفلاسفة أن يقولوا: إنه ليس يلزم إذا كان شيئان بينهما نسبة علاقة ومحبة مثل النسبة التي بين العاشق والمعشوق، ومثل النسبة التي بين الحديد وحجر المغناطيس أن يكون إذا فسد أحدهما فسد الآخر، ولكن للمنازع أن يسألهم عن المعنى الذي به تشخصت النفوس وتكثرت كثرة عددية، وهي مفارقة للمواد فإن الكثرة العددية الشخصية إنما أتت من قبل المادة. لكن لمن يدعي بقاء النفس وتعددها أن يقول: إنها في مادة لطيفة وهي الحرارة النفسانية التي

تفيض من الأجرام السماوية، وهي الحرارة التي ليست هي ناراً ولا فيها مبدأ نار بل فيها النفوس المخلقة للأجسام التي ههنا، وللنفوس التي تحل في تلك الأجسام. فإنه لا يختلف أحد من الفلاسفة أن في الاسطقسات حرارة سماوية وهي حاملة للقوى المكونة للحيوان والنبات. لكن بعضهم يسمي هذه قوة طبيعية سماوية وجالينوس يسميها القوة المصورة ويسميها أحياناً الخالق ويقول: إنه يظهر أن ههنا صانعاً للحيوان حكيماً مخلقاً له، وأن هذا يظهر من التشريح. فأما أين هو هذا الصانع؟ وما جوهره؟ فهو أجل من أن يعلمه الإنسان. ومن هنا يستدل أفلاطون على أن النفس مفارقة للبدن لأنها هي المخلقة له والمصورة. ولو كان البدن شرطاً في وجودها لم تخلقه ولا صورته. وهذا النفس أظهر ما هي؛ أعني المخلقة في الحيوان الغير متناسل، ثم بعد ذلك في المتناسل. فإنا كما نعلم أن النفس هي معنى زائد على الحرارة الغريزية إذ كانت الحرارة بما هي حرارة ليس من شأنها أن تفعل الأفعال المنتظمة المعقولة. كذلك نعلم أن الحرارة التي في الزور ليس فيها كفاية في التخليق والتصوير. فلا خلاف عندهم في أن في الاسطقسات نفوساً مخلقة لنوع نوع من الأنواع الموجودة من الحيوان والنبات والمعادن، وكل محتاج في كونه وبقائه إلى تدبير وقوى حافظة له. وهذه النفوس إما أن تكون كالمتوسطة بين نفوس الأجرام السماوية وبين النفوس التي ههنا في الأجسام المحسوسة، ويكون لها ولا بد على النفوس التي ههنا والأبدان تسليط ومن ههنا نشأ القول بالجن. أو تكون هي بذواتها هي التي تتعلق بالأبدان التي تكونها للشبه الذي بينها.

وإذا فسدت الأبدان عادت إلى مادتها الروحانية وأجسامها اللطيفة التي لا تحس. وما من أحد من الفلاسفة القدماء إلا وهو معترف بهذه النفوس. وإنما يختلفون هل هي التي في الأجسام، أو جنس آخر غيرها. وأما الذين قالوا بواهب الصور، فإنهم جعلوا هذه القوى عقلاً مفارقاً وليس يوجد ذلك لأحد من القدماء إلا لبعض فلاسفة الإسلام لأن من أصولهم أن المفارقات لا تغير المواد تغير استحالة بذواتها، وأولاً إذ المحيل هو ضد المستحيل.

وهذه المسألة هي من أعوص المسائل التي في الفلسفة. ومن أقوى ما يستشهد به في هذا الباب أن العقل الهيولاني يعقل أشياء لا نهاية لها في

المعقول الواحد، ويحكم عليها حكماً كلياً. وما جوهره هذا الجوهر فهو غير هيولاني أصلاً، ولذلك يحمد أرسطو انكساغورس في وضعه المحرك الأول عقلاً، أي صورة برية من الهيولى، ولذلك لا ينفعل عن شيء من الموجودات. لأن سبب الانفعال هي الهيولى، والأمر في هذا في القوى القابلة كالأمر في القوى الفاعلة، لأن القوى القابلة ذوات المواد هي التي تقبل أشياء محدودة.

المسألة الرابعة (من الطبيعيات)
المسألة العشرون
في إبطال إنكارهم لبعث الأجسام مع التلذذ التام

قال ابن رشد: ولما فرغ من هذه المسألة أخذ يزعم أن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد. وهذا شيء ما وجد لواحد ممن تقدم فيه قول. والقول بحشر الأجساد أقل ما له منتشراً في الشرائع ألف سنة. والذين تأدت إلينا عنهم الفلسفة هم دون هذا العدد من السنين. وذلك أن أول من قال بحشر الأجساد هم أنبياء بني إسرائيل الذين أتوا بعد موسى عليه السلام وذلك بيّن من الزبور ومن كثير من الصحف المنسوبة لبني إسرائيل، وثبت ذلك أيضاً في الإنجيل وتواتر القول به عن عيسى عليه السلام وهو قول الصابئة. وهذه الشريعة قال أبو محمد بن حزم: إنها أقدم الشرائع. بل القوم يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظيماً لها وإيماناً بها. والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الإنسان بما هو إنسان، وبلوغه سعادته الخاصة به. وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للإنسان، والفضائل النظرية والصنائع العملية. وذلك أنهم يرون أن الإنسان لا حياة له في هذه الدار إلا بالصنائع العملية ولا حياة له في هذه الدار ولا في الدار الآخرة إلا بالفضائل النظرية، وإنه ولا واحد من هذين يتم ولا يبلغ إليه إلا بالفضائل الخلقية، وأن الفضائل الخلقية لا تتمكن إلا بمعرفة الله تعالى ونعظيمه بالعبادات المشروعة لهم في ملة ملة، مثل القرابين والصلوات والأدعية وما يشبه ذلك من الأقاويل التي تقال في الثناء على الله تعالى وعلى الملائكة والنبيين.

ويرون بالجملة أن الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع، ولا سيما ما كان منها عاماً لجميع الشرائع، وإن اختلفت في ذلك بالأقل والأكثر.

ويرون مع هذا أنه لا ينبغي أن يتعرض بقول مثبت أو مبطل في مبادئها العامة، مثل: هل يجب أن يعبد الله؟ أو لا يعبد؟ وأكثر من ذلك: هل هو موجود؟ أم ليس بموجود؟ وكذلك يرون في سائر مبادئه مثل القول في وجود السعادة الأخيرة وفي كيفيتها لأن الشرائع كلها اتفقت على وجود أخروي بعد الموت وإن اختلفت في صفة ذلك الوجود كما اتفقت على معرفة وجوده وصفاته وأفعاله، وإن اختلفت فيما تقوله في ذات المبدأ وأفعاله بالأقل والأكثر. وكذلك هي متفقة في الأفعال التي توصل إلى السعادة التي في الدار الآخرة، وإن اختلفت في تقدير هذه الأفعال.

فهي بالجملة لما كانت تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع كانت واجبة عندهم لأن الفلسفة إنما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية، وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة. ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد نبهت بما يخص الحكماء وعنيت بما يشترك فيه الجمهور. ولما كان الصنف الخاص من الناس إنما يتم وجوده وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف العام، كان التعليم العام ضرورياً في وجود الصنف الخاص وفي حياته. إما في وقت صباه ومنشئه فلا يشك أحد في ذلك، وإما عند نقلته إلى ما يخصه فمن ضرورة فضيلته ألا يستهين بما نشأ عليه، وأن يتأول لذلك أحسن تأويل. وأن يعلم أن المقصود بذلك التعليم هو ما يعم، لا ما يخص، وإنه إن صرح بشك في المبادىء الشرعية التي نشأ عليها أو بتأويل أنه مناقض للأنبياء صلوات الله عليهم وصاد عن سبيلهم، فإنه أحق الناس بأن ينطلق عليه اسم الكفر، ويوجب له في الملة التي نشأ عليها عقوبة الكفر.

ويجب عليه مع ذلك أن يختار أفضلها في زمانه وإن كانت كلها عنده حقاً وأن يعتقد أن الأفضل ينسخ بما هو أفضل منه. ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالإسكندرية لما وصلتهم شريعة الإسلام، وتنصر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم لما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام، ولا يشك أحد

أنه كان في بني إسرائيل حكماء كثيرون وذلك ظاهر من الكتب التي تلفى عند بني إسرائيل المنسوبة إلى سليمان عليه السلام ولم تزل الحكمة أمراً موجوداً في أهل الوحي وهم الأنبياء عليهم السلام، ولذلك أصدق كل قضية هي أن: كل نبي حكيم وليس كل حكيم نبي ولكنهم العلماء الذين قيل فيهم: إنهم ورثة الأنبياء. وإذا كانت الصنائع البرهانية في مبادئها المصادرات والأصول الموضوعة، فكم بالحري يجب أن يكون ذلك في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل. وكل شريعة كانت بالوحي، فالعقل يخالطها. ومن سلم أنه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط، فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي. والجميع متفقون على أن مبادىء العمل يجب أن تؤخذ تقليداً، إذ كان لا سبيل إلى البرهان على وجوب العمل إلا بوجود الفضائل الحاصلة عن الأعمال الخلقية والعملية.

فقد تبين من هذا القول أن الحكماء بأجمعهم يرون في الشرائع هذا الرأي؛ أعني أن يتقلد من الأنبياء والواضعين مبادىء العمل والسنن المشروعة في ملة ملة. والممدوح عندهم من هذه المبادىء الضرورية هو ما كان منها أحث للجمهور على الأعمال الفاضلة حتى يكون الناشئون عليها أتم فضيلة من الناشئين على غيرها، مثل كون الصلوات عندنا، فإنه لا يشك في أن الصلوات تنهي عن الفحشاء والمنكر كما قال تعالى. وإن الصلاة الموضوعة في هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفعل أتم منه في سائر الصلوات الموضوعة في سائر الشرائع. وذلك بما شرط في عددها وأوقاتها وأذكارها وسائر ما شرط فيها من الطهارة ومن التروك؛ أعني ترك الأفعال والأقوال المفسدة لها.

وكذلك الأمر فيما قيل في المعاد منها هو أحث على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها، ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية كما قال سبحانه: ﴿ **مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الأنهار** ﴾ وقال النبي عليه السلام فيها: «ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر بخاطر بشر». وقال ابن عباس: «ليس في الآخرة من الدنيا إلا الأسماء». فدل على أن ذلك الوجود نشأة أخرى أعلى من هذا الوجود، وطور آخر أفضل من هذا الطور. وليس ينبغي أن ينكر ذلك من يعتقد أنا ندرك الموجود الواحد ينتقل من طور إلى طور، مثل انتقال الصور الجمادية إلى أن

تصير مدركة ذواتها، وهي الصور العقلية. والذين شكوا في هذه الأشياء وتعرضوا لذلك وأفصحوا به إنما هم الذين يقصدون إبطال الشرائع، وإبطال الفضائل، وهم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية للإنسان إلا التمتع باللذات. هذا مما لا يشك أحد فيه ومن قدر عليه من هؤلاء، فلا يشك أن أصحاب الشرائع والحكماء بأجمعهم يقتلونه. ومن لم يقدر عليه فإن أتم الأقاويل التي يحتج بها عليه هي الدلائل التي تضمنها الكتاب العزيز.

وما قاله هذا الرجل في معاندتهم هو جيد. ولا بد في معاندتهم أن توضع النفس غير مائتة كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية، وأن يوضع أن التي تعود هي أمثال هذه الأجسام التي كانت في هذه الدار، لا هي بعينها، لأن المعدوم لا يعود بالشخص، وإنما يعود الموجود لمثل ما عدم، لا لعين ما عدم. كما بين أبو حامد. ولذلك لا يصح القول بالإعادة على مذهب من اعتقد من المتكلمين أن النفس عرض، وأن الأجسام التي تعاد هي التي تعدم. وذلك أن ما عدم ثم وجد، فإنه واحد بالنوع، لا واحد بالعدد، بل إثنان بالعدد وبخاصة من يقول منهم: إن الإعراض لا تبقى زمانين.

* * *

خاتمة

وهذا الرجل (الغزالي) كفر الفلاسفة بثلاث مسائل. أحدها: هذه.

وقد قلنا كيف رأي الفلاسفة في هذه المسألة. وأنها عندهم من المسائل النظرية. والمسألة الثانية قولهم: إنه لا يعلم الجزئيات وقد قلنا أيضاً: إن هذا القول ليس من قولهم.

والثالثة قولهم بقدم العالم. وقد قلنا أيضاً أن الذي يعنون بهذا الاسم ليس هو المعنى الذي كفرهم به المتكلمون.

وقال في هذا الكتاب إنه لم يقل أحد من المسلمين بالمعاد الروحاني وقال في غيره: إن الصوفية تقول به، وعلى هذا فليس يكون تكفير من قال بالمعاد الروحاني ولم يقل بالمحسوس إجماعاً. وجوز هذا القول بالمعاد الروحاني، وقد تردد أيضاً في غير هذا الكتاب في التكفير بالإجماع، وهذا كله كما ترى تخليط. ولا شك أن هذا الرجل أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة، والله الموفق للصواب والمختص بالحق من يشاء.

وقد رأيت أن أقطع ههنا القول في هذه الأشياء والاستغفار من التكلم فيها. ولولا ضرورة طلب الحق مع أهله، وهو كما يقول جالينوس: رجل واحد من ألف. والتصدي إلى أن يتكلم فيه من ليس من أهله، ما تكلمت في ذلك علم الله بحرف. وعسى الله أن يقبل العذر في ذلك، ويقيل العثرة بمنه، وكرمه، وجوده، وفضله، لا رب غيره.

فهرس الآيات القرآنية[1]

(١) أشرنا إلى الآية المكية بالحرف ك، وإلى الآية المدنيّة بالحرف م.

الآية	رقمها	السورة	رقمها	الصفحة
﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين، ثم خلقنا النطفة علقة، فخلقنا العلقة مضغة﴾	١٣ ك	المؤمنون	٢٣	١٣٣
﴿أولم يرَ الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا﴾	٣٠ ك	الأنبياء	٢١	١٣٣
﴿وكان عرشه على الماء﴾	٧ ك	هود	١١	١٣٣
﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾	١١ ك	فصلت	٤١	١٣٣
﴿إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا﴾	٤١ ك	فاطر	٣٥	١٣٧
﴿إنّا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال﴾	٧٢ م	الأحزاب	٣٣	١٣٩
﴿لا يغرب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض﴾	٣ ك	سباء	٣٤	١٩٧
﴿لم يعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا﴾	٤٢ ك	مريم	١٩	٢٠٣
﴿أولم يروا أنّا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً فهم لها مالكون﴾	٧١ ك	يسٓ	٣٦	٢٠٣
﴿خلقت بيدي﴾	٧٥ ك	ص	٣٨	٢٠٣
﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾	٢٢ ك	الأنبياء	٢١	٢١٥
﴿أولم يرَ الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما﴾	٣٠ ك	الأنبياء	٢١	٢٢٤
﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾	١١ ك	فصلت	٤١	٢٢٤
﴿وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والأرض﴾	٧٥ ك	الأنعام	٦	
﴿إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولاً﴾	٣٧ ك	الإسراء	١٧	٢٧٣
﴿ولن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً﴾	٤٣ ك	فاطر	٣٥	٢٩٢
﴿والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا﴾	٧ م	آل عمران	٣	٢٩٤
﴿قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله﴾	٦٥ ك	النمل	٢٧	٢٩٧
﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين﴾	١٣ ك	المؤمنون	٢٣	٣٠١
﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾	١٤ ك	المؤمنون	٢٣	٣٠١



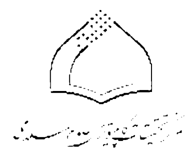
فهرس الفرق الفلسفية والكلامية

الفرقة		الصفحة
١ ـ الأشعرية	:	٣٣؛ ٣٤؛ ٣٩؛ ٧٠؛ ٧٢؛ ٨٣؛ ٨٥؛ ٩١؛ ١٠٣؛ ١٠٨؛ ١٢٥؛ ١٣٢؛ ١٣٤؛ ١٣٥؛ ١٧١؛ ١٨١؛ ١٨٣؛ ١٨٥؛ ١٨٦؛ ١٩١؛ ٢٠٧؛ ٢٢٤؛ ٢٢٨؛ ٢٣٣؛ ٢٣٥؛ ٢٦٢؛ ٢٦٨؛ ٢٩٦.
٢ ـ الدهريون	:	٣٦؛ ١٥٦؛ ١٥٧؛ ١٦٣؛ ١٦٤؛ ١٦٥؛ ٢٣٥؛ ٢٩٣.
٣ ـ الرواقيون	:	٢٦٩ ·
٤ ـ الزنادقة	:	٢٩٤؛ ٣٢٧ ·
٥ ـ القسطائيون	:	٣٤؛ ١٠٤؛ ٢٧٤؛ ٣٠٢
٦ ـ الصائبة	:	٣٢٤
٧ ـ الصوفية	:	٢٠٧؛ ٢٦٠ ·
٨ ـ الفلاسفة	:	٣١؛ ٣٣؛ ٣٤؛ ٣٥؛ ٣٦؛ ٣٧؛ ٤٣؛ ٤٤؛ ٤٧؛ ٥٣؛ ٥٤؛ ٥٦؛ ٥٧؛ ٦٠؛ ٦٢؛ ٦٦؛ ٦٧؛ ٦٩؛ ٧٠؛ ٧٢؛ ٧٨؛ ٨٠؛ ٨٣؛ ٨٥؛ ٨٨؛ ٩٠؛ ٩٥؛ ٩٦؛ ٩٩؛ ١٠٤؛ ١٠٦؛ ١٠٨؛ ١٠٩؛ ١١٢؛ ١١٥؛ ١١٧؛ ١٢٠؛ ١٢٥؛ ١٢٨؛ ١٣٢؛ ١٣٤؛ ١٤١؛ ١٤٣؛ ١٤٤؛ ١٤٥؛ ١٤٧؛ ١٤٨؛ ١٤٩؛ ١٥٢؛ ١٥٤؛ ١٥٥؛ ١٥٦؛ ١٥٧؛ ١٥٨؛ ١٥٩؛ ١٦٠؛ ١٦٣؛ ١٦٤؛ ١٦٥؛ ١٦٨؛ ١٧٢؛ ١٨١؛ ١٨٢؛ ١٨٣؛ ١٨٥؛ ١٨٦؛ ١٨٨؛ ١٩٠؛ ١٩٣؛ ١٩٤؛ ١٩٦؛ ١٩٨؛ ١٩٩؛ ٢٠٠؛ ٢٠١؛ ٢٠٢؛ ٢١٠؛ ٢١٢؛ ٢١٥؛ ٢١٦؛ ٢١٧؛ ٢٢٤؛ ٢٢٨؛ ٢٣٠؛ ٢٣١؛ ٢٣٢؛ ٢٣٣؛ ٢٣٤؛ ٢٣٥؛ ٢٣٩؛ ٢٤٠؛ ٢٤٢؛ ٢٤٥؛ ٢٤٦؛ ٢٤٧؛ ٢٥٠؛ ٢٥٢؛ ٢٥٣؛ ٢٥٩؛ ٢٦٠؛ ٢٦٢؛ ٢٦٣؛ ٢٦٥؛ ٢٧٢؛ ٢٧٣؛ ٢٧٤؛ ٢٧٦؛ ٢٨٣؛ ٢٨٨؛ ٢٩٢؛ ٢٩٣؛ ٢٩٤؛ ٢٩٥؛



فهرس الأعلام

فهرس المفاهيم



الفهرس العام

الصفحة

